School of Theology at Claremont
1001 1339088

HANS FREIHERR VON CAMPENHAUSEN

TRADITION UND LEBEN

KRÄFTE DER KIRCHENGESCHICHTE

GERMAN

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

FRHR. v. CAMPENHAUSEN

TRADITION UND LEBEN · KRÄFTE DER KIRCHENGESCHICHTE

BR
155
C2

TRADITION UND LEBEN
KRÄFTE DER KIRCHENGESCHICHTE

Aufsätze und Vorträge

von

D. DR. HANS FREIHERR VON CAMPENHAUSEN
Professor an der Universität Heidelberg

, 1903 –

1960

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

©
Hans Freiherr von Campenhausen
J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1960
Alle Rechte vorbehalten
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags ist es auch nicht gestattet,
das Buch oder Teile daraus
auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.
Printed in Germany
Satz und Druck: Buchdruckerei Eugen Göbel, Tübingen
Einband: Großbuchbinderei Heinr. Koch, Tübingen

Vorwort

Das Zustandekommen dieses Buches ist nicht dem Verfasser zu verdanken, sondern dessen Assistenten Gerhard Ruhbach. Herr Ruhbach hat den Gedanken dieser Sammlung zuerst gefaßt, die Verhandlungen darüber in aller Stille eröffnet und mich dann zu meinem Geburtstag mit dem fertigen Plane überrascht. Er hat auch die ganze Mühe der Korrespondenzen und Korrekturen freiwillig übernommen und es mir dadurch erspart, selbst meine alten Produktionen lange hin und her zu wenden, was, wie man weiß, für den Autor auch dann noch ein gemischtes Vergnügen bleibt, wenn er sachlich nichts zu widerrufen hat. Herr Ruhbach hat mir in einzelnen, zweifelhaften Fällen auch mit seiner frischen, verständnisvollen Stellungnahme geholfen. Der Dank, den ich ihm aussprechen möchte, ist also keine Formalität.

Ich danke auch dem Herrn Verleger für sein freundliches Eingehen auf mancherlei Wünsche, die sich zum Teil noch während der Drucklegung ergaben, und danke weiter dem Winter-Verlag und allen anderen Verlagen, die zum Wiederabdruck schon früher erschienener Arbeiten ihre Zustimmung gegeben haben. Möchte der Leser, der diese Aufsätze und Vorträge zur Hand nimmt, nicht nur ihre Lückenhaftigkeit empfinden, sondern auch die Zusammengehörigkeit, die die einzelnen Stücke durch die Sache besitzen sollten, auf die sie bezogen sind.

Heidelberg, den 23. September 1960

H. v. Campenhausen

Inhalt

Vorwort V
Tradition und Geist im Urchristentum 1
Glaube und Bildung im Neuen Testament 17
Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab 48
Die Askese im Urchristentum 114
Das Problem der Ordnung im Urchristentum und in der alten Kirche 157
Die Christen und das bürgerliche Leben nach den Aussagen des Neuen Testaments 180
Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums . . . 203
Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche . . . 216
Augustin und der Fall von Rom 253
Die Anfänge des Priesterbegriffs in der alten Kirche 272
Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum 290
Reformatorisches Selbstbewußtsein und reformatorisches Geschichtsbewußtsein bei Luther 1517–1522 318
Gottesgericht und Menschengerechtigkeit bei Luther 343
Die Bilderfrage in der Reformation 361
Die philosophische Kritik des Christentums bei Karl Jaspers . . 408
Die Heiterkeit der Christen 431

Abkürzungsverzeichnis

ARW	Archiv für Religionswissenschaft
CR	Corpus Reformatorum
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum
DTh	Deutsche Theologie
EvTh	evangelische Theologie
GCS	die griechischen christlichen Schriftsteller des ersten Jahrhunderts
HThR	The Harvard Theological Review
JThS	The Journal of Theological Studies
NKZ	Neue kirchliche Zeitschrift
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastiquè
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RQ	Römische Quartalschrift
SEÅ	Svensk Exegetisk Årsbok
StTh	Studia Theologica
ThBl	Theologische Blätter
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThQ	Theologische Quartalschrift
ThR	Theologische Rundschau
ThRv	Theologische Revue
ThW	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
ThZ	Theologische Zeitschrift
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift
ZAW	Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft
ZSTh	Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Tradition und Geist im Urchristentum

Die zeitgemäße Frage nach der Bedeutung der Tradition hat heute auch in der Kirche eine verstärkte Aktualität gewonnen. Der Eindruck der allgemeinen Erschütterung trifft hier nicht zufällig mit gewissen inneren Entwicklungen der evangelischen Theologie zusammen und lenkt den Blick mehr als früher zurück auf das Erbe, die Substanz der religiösen Überlieferung. Die Wiederbelebung der alten konfessionellen Unterschiede innerhalb des Protestantismus, das vielfach erkennbare geistige Vordringen des Katholizismus in der Öffentlichkeit hängen mit diesen Tendenzen mehr oder weniger eng zusammen. Es handelt sich bis zu einem gewissen Grade zweifellos auch um typische Reaktionen und Abläufe, deren Ähnlichkeit mit den restaurativen Bestrebungen etwa der nachnapoleonischen Periode unmittelbar in die Augen springt.

Allein eine solche Betrachtung reicht schon für eine eingehendere Erfassung der gegenwärtigen Situation nicht aus, und sie reicht erst recht nicht aus, um die wesenhafte Bedeutung richtig zu bestimmen, die der Überlieferungsgedanke in der Kirche von jeher gespielt hat. Der Ruf nach der Tradition kann niemals allein erhoben werden. Solange eine Religion lebt, solange jedenfalls das Christentum lebt, kann es die Tradition und ihre Autorität nicht behaupten, ohne auch den Geist zu beschwören, der sie aufnimmt und ihr entspricht. Beide sind aneinander gebunden und müssen in gegenseitiger Beziehung bleiben, soll die Tradition nicht vertrocknen und die Fühlung mit dem Leben verlie-

Aus Studium Generale (Springer Verlag, Heidelberg) 4, 1951, S. 351–357.

ren und soll der Geist andererseits wirklich erneuernder und nicht bloß zerstörender Geist sein, der seinem Ursprung entfremdet ist. Die Erkenntnis dieser notwendigen Korrespondenz ist, so allgemein formuliert, natürlich nicht auf den kirchlich-theologischen Umkreis beschränkt; sie bestimmt, mehr oder weniger klar erkannt, das Kulturgefühl des gesamten, geschichtlich denkenden Abendlandes. Aber sie ist darum nichts weniger als allgemein menschlich oder selbstverständlich. Fragt man, wo die Frage nach dem Recht von Tradition und Geist und ihrem gegenseitigen Zusammenhang als solche zuerst aufgetaucht und entfaltet worden ist, so wird man, wie mir scheint, ganz eindeutig in den religiösen Bereich des Christentums und seines ursprünglichen Glaubens zurückgeführt. Hier entspringen fast alle geschichtsphilosophischen Grundfragen der abendländischen Welt. Die Geschichtsphilosophie ist, historisch betrachtet, ein Kind der Geschichtstheologie, so gut wie unsere heutige „Weltgeschichte" nachweislich als Kind der Kirchengeschichte erwachsen ist. Es lohnt sich darum auf alle Fälle, einmal die Urform des Tradition-und-Geist-Problems hier kennenzulernen; es ist gerade in seiner frühesten, urchristlichen Gestalt über das Historische hinaus von einem sozusagen prototypischen Interesse. Die Radikalität und Intensität der theologischen Fragestellung hat das Problem konsequenter entwickelt, als dies sonst im allgemeinen der Fall zu sein pflegt, und hat auch entsprechende Lösungen gefunden und bereitgelegt. Sucht man die theologisch gemeinten Reflexionen in allgemein philosophische, historische, soziologische und psychologische Betrachtungen umzusetzen, so bedeutet dies regelmäßig eine Abstumpfung und Einebnung, durch die systematisch wichtige Beziehungen und Gesichtspunkte verloren gehen und das Ganze gleichsam verkürzt und verwischt erscheint.

Hier melden sich offenbar tiefere Schwierigkeiten. Es fragt sich, wieweit eine Geschichtsphilosophie, die den christlichen Offenbarungsgedanken preisgegeben hat, mit den umgeformten, aber dennoch festgehaltenen theologischen Fragestellungen und

Begriffen überhaupt zum Ziel gelangen kann. Es fragt sich andererseits, in welcher Weise der christliche Glaube in seiner genuinen Form noch imstande ist, die Welt- und Geschichtsprobleme eines erweiterten geistigen Lebens in sich aufzunehmen und zu ordnen. Die folgenden Ausführungen sollen hierauf keine Antwort geben. Sie sind rein exegetisch-historisch gemeint und wollen nur als eine durchdachte Wiedergabe des urchristlichen Geschichtsbewußtseins und -wollens genommen werden. Dieses hat noch ausschließlich theologischen Charakter. Die gesamten politischen, sozialen, geistigen und kultürlichen Folgerungen, die sich aus dem ursprünglichen religiösen Ansatz mit der Zeit ergeben und den ursprünglichen Rahmen erweitert oder gesprengt haben, liegen gänzlich außerhalb des urchristlichen Gesichtsfeldes. Die Tradition, um die es geht, hat also nicht die Aufgabe, das geistige und soziale Leben umzugestalten oder zu erneuern; es geht vielmehr ausschließlich und allein um die Erneuerung des menschlichen Daseins vor Gott und durch Gott. Und der Geist, durch den dies geschieht, wird hier nur als der „heilige" Geist verstanden, der das sittliche Leben der Gläubigen von Gott her bestimmt. Die Geschichte selbst ist das Feld des göttlichen Handelns; sie ist ihrem Sinn nach „Heilsgeschichte" und nicht das Reich der immanenten menschlichen Ziele und Zwecke, das der Unglaube in ihr sieht. Sie wird dazu aber nicht einfach durch eine entsprechende religiöse Betrachtung, sondern sie wird durch den Vorgang der göttlichen Offenbarung konkret zur Heilsgeschichte gemacht, die dadurch im engeren Sinne auf ganz bestimmte Räume und Linien der weltgeschichtlichen Entwicklung begrenzt ist. Die ganze Weltgeschichte wird durch die Offenbarung in eigentümlicher Weise gegliedert und zusammengefaßt, indem sie gleichzeitig auf sie bezogen und durch sie gespalten wird. Diese ganze charakteristisch-theologische, archaische Sicht der Dinge muß man im Auge behalten, soll das Folgende mit seiner scharfen Bestimmung und Begrenzung der Begriffe und Fragestellungen nicht von vornherein mißverstanden werden. –

Das Problem von Tradition und Geist ist seinem Wesen nach ein geschichtliches Problem, das durch den Fortgang der Zeit erst entsteht und innerhalb der Zeit seine Lösung sucht. Die Gegenwart steht vor der Frage, wie sie sich zu der Tradition aus der Vergangenheit stellen soll, indem sie für eine Zukunft entscheidet, die der Geist jetzt fordert und ergreift. Wer die Mangelhaftigkeit, Ungerechtigkeit oder Sündhaftigkeit des gegenwärtigen Geschlechts und seine Fähigkeit, Neues und Besseres zu schaffen, pessimistisch beurteilt, der kehrt sich gerne der Vergangenheit zu, der sucht und stützt ihre vermeintlich „ewigen" Werte, Ideale und Normen – er „hält auf Tradition". Wer große neue Möglichkeiten, Aufgaben und Ziele vor sich sieht und an ihrer Erreichbarkeit nicht zweifelt, der ist umgekehrt geneigt, die Schuld am bisherigen, unvollkommenen Zustand in den verkehrten Anschauungen, falschen Lehren und überlebten Traditionen zu sehen, die es zu überwinden gilt, um für die Zukunft frei zu werden und eine schönere Zukunft zu gewinnen. Wer aber skeptisch und pessimistisch an der menschlichen Natur überhaupt in der Vergangenheit wie in der Gegenwart zweifelt, oder wer umgekehrt den bestehenden Zustand für mehr oder weniger ausreichend und befriedigend hält, der wird sich, resigniert oder saturiert, in der Gegenwart einzurichten und zu behaupten suchen, wie sie nun einmal ist. Keine dieser Betrachtungsweisen ist spezifisch christlich; alle drei aber sind in dem ursprünglichen, eschatologischen Geschichtsbewußtsein des Christentums miteinander verschlungen und in einer höheren Einheit zugleich gegenwärtig, so daß sie bei deren Auflösung gleichsam neben- und gegeneinander freigesetzt werden. Ohne ein Verständnis des genuinen, einheitlichen Geschichtsbildes ist aber überhaupt kein angemessenes Verständnis des christlichen Glaubens und seines Weltverhältnisses möglich. Hier kommen alle drei Zeiten miteinander und ineinander zur Geltung.

Das Christentum glaubt einmal auf dem Boden einer vollkommenen, für diese Welt endgültigen Offenbarung zu stehen, eben der Offenbarung der Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes

für diese Welt, die in Christus geschehen ist. Es ist und bleibt insofern eine Religion der Vergangenheit und einer Tradition, die immer gilt und die durch nichts anderes ersetzt oder überboten werden kann. Aber mit der Bejahung dieser Tradition blickt der Christ gleichzeitig in die Zukunft, seinem wiederkehrenden Herrn, Christus, entgegen. In der Zeit ist Christi Wille und Geist noch nicht zur allgemeinen Herrschaft gelangt; und er kann und wird auch in der Welt, so wie sie ist, niemals zur Herrschaft gelangen. Die Christen aber haben nicht den Geist dieser Welt, sondern haben bereits den Geist der Endzeit empfangen, d. h. des ewigen, aber noch in der Zukunft liegenden Gottesreichs. Sie leben als die Unterdrückten und Verfolgten in der Erwartung des kommenden Sieges, den sie nur erwarten können, bis Gott in einem neuen Akt die neue Welt und damit das „Ende der bisherigen Geschichte" herbeiführen wird. In der Gegenwart ist die christliche Haltung darum in eigentümlicher Weise pessimistisch und optimistisch zugleich, je nachdem, ob sie die bestehende „Welt", die Welt bleibt, oder die Verheißung ins Auge faßt, die nicht minder gewiß und überdies für die Kirche keine reine Zukunft mehr ist; denn sie hat ja bereits den Geist. Als die Religion des Geistes ist das Christentum die Religion der beginnenden Vollendung und Verwirklichung der Herrschaft Christi und Gottes in der Zeit. Es ist damit zugleich die Religion des Kampfes, insofern die Christen Gottes Willen in der Welt positiv zu erfüllen haben und die Welt umgekehrt auch versucherisch in ihren Kreis und in jedes einzelne Herz einzudringen und darin zu wirken sucht. So steht die Gegenwart in der Situation eines dramatischen Provisoriums, das die tatsächliche Weltgeschichte, in der die Christen leben und zu leben haben, kennzeichnet und begrenzt.

Hier entstehen dann die mannigfachen und heute so aktuellen Fragen des Verhältnisses von Kirche und Welt, von denen wir trotz ihrer großen und im Grundsätzlichen schon früh gefühlten Bedeutung jetzt nicht reden werden. Denn es ist klar, daß die Frage nach der christlichen Tradition und des ihr entsprechenden

göttlichen Geistes als solche zunächst ein rein innerkirchliches Problem der Christenheit selber ist.

Der innere Sinn des christlichen Traditionsgedankens läßt sich nur in der Abgrenzung gegenüber dem Judentum verständlich machen; denn im Schoße des Judentums und in der Abstoßung von ihm ist das Christentum entstanden und hält es sich in gewissem Sinne fort und fort. Auch das Judentum kannte eine vollkommene, endgültige und göttliche Tradition, die das ganze Dasein von Gott her regeln und dadurch Heil und Leben bewirken sollte: es ist die Tradition des Gesetzes. Hier, im Alten Testament, besaß es eine Gottesoffenbarung und eine ihr entsprechende rechtliche, sittliche und religiöse Tradition, die sich weit von allem unterschied, was die antike Welt sonst kannte und den Juden mit einem begreiflichen Stolz erfüllte. Auch Jesus, auch Paulus und das spätere Christentum haben – von einigen, bald ausgeschiedenen Seitenschößlingen abgesehen – diese Gottesoffenbarung als solche anerkannt. Sie kennen keinen anderen Gott als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, und der alte Bund hat auch für sie dieses Gottes heiligen Willen wirklich und gültig offenbart. Die Kritik, die schon Jesus an der Auslegung und Anwendung übte, die das Gesetz gerade durch die Frömmsten seiner jüdischen Anhänger erfuhr, ändert an seiner grundsätzlichen Bejahung dieses Gesetzes selber nicht das geringste. Aber damit ist auch die andere Tatsache nicht aus der Welt geschafft, daß Jesus selbst die Buße und Rettung seines Volkes nicht mehr von einer Erneuerung und Verschärfung der alten gesetzlichen Frömmigkeit und Forderung als solcher erwartete, sondern von einer inneren Umstellung, die im Blick auf das kommende, von ihm verkündigte Gottesreich weit radikaler erfolgten sollte; und daß der Weg zu diesem Beginn nicht mehr in neuen Anstrengungen, sondern in der vorbehaltlosen Vergebung gefunden ist, die er selbst in persönlicher „Vollmacht" den Sündern zuspricht.

Die junge Kirche hat dieses Neue, das Jesus bedeutete und war, grundsätzlich interpretiert und seine Bejahung durch den Geist, der als der Geist des Auferstandenen gilt, zum herrschen-

den „neuen Gesetz" ihres ganzen Wesens erhoben. Das alte Gesetz, heißt es jetzt, war für sich nicht imstande gewesen, den Menschen zu erneuern und vom Joch der Sünde frei zu machen. Erst Christus hat den Seinen durch Taufe und Geist ein neues Dasein geschenkt, das nicht mehr vom Menschen her bewirkt und verdient, sondern im reinen Glauben empfangen und frei in der Liebe verwirklicht wird. Dem Gesetz hat Christus am Kreuze ein für allemal genug getan; es gehört jetzt zur „alten", entmächtigten Welt. Die Christen aber sind Bürger des kommenden Gottesreiches, die als solche ein neues, heiliges Leben der Freiheit leben dürfen und leben sollen. In Christus ist so, gewissermaßen an der alten Gesetzestradition vorbei, eine neue Tradition begründet worden, die dort gültig wird, wo man von ihr hört und durch dies Evangelium den heiligen Geist und das ewige Heil empfängt.

Von hier aus versteht man die ungeheure Bedeutung wie die religiöse Eigenart der christlichen Tradition. Man gewinnt an der neuen, befreienden Möglichkeit, die Christus schenkt, nur dadurch Anteil, daß man von ihr hört, sie annimmt und in die Gemeinschaft und Gefolgschaft seiner Person mit aufgenommen wird. „Der Glaube kommt aus der Predigt" (Röm. 10, 17), und „wer glaubt und getauft wird, der wird selig" (Mk. 16, 16). Es kommt also, protestantisch, aber auch biblisch geredet, alles auf das „Wort" an, und dieses Wort ist ein echtes geschichtliches Zeugnis, also wirklich „Tradition". Es hat seinen Sinn nicht als Ausdruck der in den Christen gegenwärtigen Gesinnung und Lebenshaltung, so daß es dann psychologisch als „bloßes Wort" zu dieser in den bekannten liberal-romantischen Gegensatz gerückt werden könnte. Es ist auch nicht bloß die Ausprägung einer in sich selbst verständlichen ewigen Wahrheit, so daß es von hier aus idealistisch-philosophisch in den ebenso bekannten Gegensatz zu den bloß zufälligen Geschichtswahrheiten träte. Sondern das Wort ist wesenhaft auf ein unableitbares, die Zukunft bestimmendes Ereignis als Tat Gottes bezogen, eben das Ereignis der Sendung, des Todes und der Auferstehung Christi, das die

neue Tradition der Gnade und des Geistes gegen die alte Tradition des Gesetzes von Gott aus gesetzt und begründet hat.

In dieser Bedeutung unterscheidet sich die Verkündigung und Fortpflanzung der Christustradition ihrem Sinne nach von aller bisherigen gesetzlichen Tradition. Sie ist nicht dazu da, das Leben durch gültige Normen zu regeln, die an den sittlich-religiösen Tatwillen des Menschen appellieren, der sie zu seinem Heile dann zu verwirklichen und zu erfüllen hätte, sondern durch Christus und in Christus ist für die Menschen alles bereits verwirklicht und vollendet. Die Christuspredigt begegnet dem Hörer also nicht in der Gestalt der Forderung, sondern als Gabe, die er nur noch zu bejahen und anzunehmen hat, indem er sich zu ihr bekennt, sein passives Erlöst- und Geheiligtsein glaubt und in diesem Glauben den heiligen Geist Gottes annimmt und wirken läßt. Er wird durch das geglaubte Evangelium nicht mehr auf sein eigenes Tun verwiesen, sondern in das vollendete Tun Christi gleichsam nur mit aufgenommen.

Damit hängt zusammen, daß das Ereignis Christi nicht mehr einfach zur Vergangenheit werden kann und in der Vergangenheit nicht so fest liegt wie das Gesetz des Moses, sondern daß es sich in der lebendigen, mündlichen Verkündigung fortsetzt, weiterlebt und weiterwirkt. Christus ist in seiner Gemeinde selbst durch das Wort gegenwärtig, hilfreich, mahnend, tröstend und vergebend. Er wird im Neuen Testament daher immer wieder in einer höchst auffallenden Weise mit diesem seinem heilbringenden Worte identifiziert, und das „Evangelium" wird seinerseits zu einer lebendigen, aktiven, handelnden Größe, die die Menschen von sich aus ergreift und die Welt mit Macht verwandelt. „Sein Name ist genannt das Wort Gottes" (Offbg. 19, 13). Die Verbindung mit dem Wort, der Glaube an das Evangelium ist also die Verbindung mit dem lebendigen Christus selbst, und so wie dieser in die ewige Herrlichkeit bereits eingegangen ist, so sind auch die Christen durch ihn dort bereits heimatberechtigt geworden, und der Geist, den der Glaube im voraus empfangen hat, ist die Kraft der endzeitlichen Vollendung.

Dieses Ineinander der Zeiten im Leben der Kirche zeigt sich besonders deutlich in der Spendung der Sakramente, die der evangelischen Verkündigung parallel geht. So „erinnert" sich die Gemeinde bei der Feier des Abendmahls in einer eigentümlichen, seine Wirkung erneuernden Weise an die Wirklichkeit und den heilschaffenden Sinn des einstigen Kreuzestodes Jesu; sie nimmt gleichzeitig das ewige Freudenmahl vorweg, das in der Herrlichkeit des Gottesreiches auf die Erlösten am Ende der Tage wartet; und es bietet den Teilnehmern endlich die Gewißheit, daß der vom Tode auferstandene Herr in ihrer Mitte schon jetzt unmittelbar gegenwärtig ist.

Der Ring der Zeiten scheint in der gläubigen Gemeinde somit geschlossen zu sein. Die ursprüngliche Wahrheit der göttlichen Tradition lebt in der erneuernden Verkündigung und bestimmt die Christen in ihrem Glauben und Tun durch den Geist, der eben mit dieser Tradition zugleich überliefert ist und sich ihr lückenlos anschließt, indem er den Sinn der Erlösung und Heiligung in jeder neuen Situation von neuem versteht, auslegt und zur Geltung bringt. Allein ein so harmonisches Bild vom Fortwirken der christlichen Tradition und von der Freiheit des ihr entsprechenden Geistes wäre Schwärmerei. Auch die christliche Gemeinde ist nicht nur in der Welt, sondern die Welt wirkt, wie gesagt, auch in ihr. Abfall und Verrat gegenüber ihrem Ursprung und ihrer Verheißung sind darum eine dauernde, drohende Möglichkeit, und mit dem Eindringen eines fremden, feindlichen Geistes der Welt fälscht dieser Geist, wo er zur Herrschaft gelangt, auch die Tradition. Es gilt also, die echte Tradition gegen solche Verfälschungen zu sichern und die Geister, die sich in der Gemeinde regen, fortlaufend zu prüfen. Damit entwickelt sich der innere Kampf der Kirchengeschichte, in concreto natürlich tausendfach verflochten und kaum zu scheiden von dem äußeren Kampf mit der Welt, den wir jetzt aber der Einfachheit halber ausklammern und beiseite lassen.

Welches ist die echte Tradition, die wirklich von Christus ausgeht und die uns Christus heute noch lebendig und legitim ver-

gegenwärtigt? Schon Paulus steht vor dieser Frage angesichts gewisser Enthusiasten, die in Korinth die Auferstehung zu einem „rein geistigen" Geschehen in ihrer Gegenwart sublimieren wollen und die geschichtliche Auferstehung Jesu damit um ihren Sinn bringen. Er geht in dieser Lage den Weg der historischen Sicherung, den Weg der Tradition, wie er ihm von der Überlieferung z. T. auch schon vorgezeichnet war: „Ich tue euch aber, ihr Brüder, das Evangelium kund, das ich euch gepredigt habe, das ihr auch angenommen habt, in dem ihr auch feststeht, durch das ihr auch gerettet werdet: Mit was für Rede habe ichs euch verkündigt . . .? Nun, ich habe euch als Hauptstück überliefert, was ich auch überkommen habe, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist nach den Schriften, und daß er begraben wurde und daß er auferstanden ist am dritten Tage nach den Schriften und daß er gesehen wurde von Kephas, dann von den Zwölfen. Dann wurde er von fünfhundert Brüdern auf einmal gesehen" usw. – bis hin zu der letzten Begegnung, die Paulus selber erfuhr und bezeugt (1. Kor. 15, 1 ff.) Die Bestrebung, die sich hier abzeichnet, wird in der späteren Zeit, mit zunehmendem zeitlichen Abstand, immer entschiedener hervortreten – gegenüber allen Zweifeln und Unsicherheiten, die sich einstellen müssen, gilt es das ursprüngliche, das später so genannte „apostolische" Zeugnis festzuhalten, *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς, αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου* (Lk. 1, 2). Der Abschluß dieser Entwicklung ist die Bildung des neutestamentlichen Kanons, wie er sich seit der Mitte des 2. Jahrhunderts konsolidiert.

Diese nüchterne Frage nach dem Ursprünglichen ist der Ausgangspunkt für die geschichtliche, rückbezogene Orientierung des christlichen Denkens, aus der sich in einer langen, dornenvollen, aber innerlich notwendigen Entwicklung die ganze historische Theologie als Exegese, Dogmen- und Kirchengeschichte herausentwickelt hat. Nur zweierlei, das bei dieser Orientierung auf die Tradition tatsächlich *nicht* gemeint ist, sei hier hervorgehoben. Erstens: Das eigentliche Ziel dieser Traditionsbewahrung ist von Anfang an nicht eigentlich im engeren Sinne historisch oder nur-

historisch. Es geht nicht um die Ermittlung der vergangenen Daten als solcher, sondern um ihre Wirklichkeit als göttlich gesetzter Daten in ihrem aktuellen, anredenden und lebensentscheidenden Heilssinne für die Gläubigen. Das geht schon aus der kurzen, von Paulus gebrauchten Formel hervor, wenn er als Inhalt des ursprünglichen „Evangeliums" angibt, daß Christus „für unsere Sünden" gestorben sei[1]. Es geht also um den gepredigten, gedeuteten, als aktuelles „Evangelium" verstandenen Christus, um den Christus der Vergangenheit als den Christus für unsere Gegenwart und den auferstandenen Herrn unserer Zukunft, oder anders formuliert: es geht um die – in sich unbezweifelbare und notwendige – Christuswirklichkeit als einen uns bestimmenden Christussinn. Das ist es, was die rein faktische Aufhellung der christlichen Ursprünge für uns heute so ungeheuer schwierig und bis zu einem gewissen Grade überhaupt unmöglich macht: wir finden in den neutestamentlichen Urkunden, auch in den ältesten Schichten der Evangelien, immer nur einen schon ausgelegten, angewandten und aktualisierten Christus vor; und das erklärt auch die immer wieder erstaunliche Buntheit der äußerlich sich vielfach widersprechenden Überlieferungen, die jeweils in die eine oder in die andere Richtung bereits fortgeführt, akzentuiert exegesiert, erweitert oder verkürzt sind.

Dies aber hängt mit dem Zweiten zusammen, worin sich gerade der evangelische Charakter der Christustradition im Gegensatz zu aller gesetzlich verstandenen Überlieferung erweist. Es geht nicht um einzelne Worte und Werke Jesu als solche, die befolgt oder nachgeahmt werden müßten, wie die Vorschriften und Vorbilder eines positiven Gesetzes oder einer idealen Norm, sondern es geht entscheidend um die Erkenntnis dessen, was Jesus „für unsere Sünden" und für uns getan hat, damit wir es

[1] Der weitere Zusatz „nach der Schrift" stellt die rückwärtige Verklammerung der christlichen Botschaft mit der Zeit des alten Bundes dar auf Grund der „Prophetie" des Alten Testaments. Dies ist ein für das dogmatische und religionsgeschichtliche Selbstverständnis des Christentums entcheidender Zug, dem wir jetzt aber nicht nachzugehen brauchen.

„glauben", d. h. verstehen, annehmen und von hier aus leben. Diese Form der Bejahung ist nur in Freiheit möglich; sie fordert darum einen den Sinn des Geschehenen verstehenden und bejahenden Geist. Insofern ist nur für den Christusgeist die Christustradition da: „Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein" (Röm. 8, 9). Der wird auch, können wir im Sinne des urchristlichen Glaubens fortfahren, niemals verstehen können, was Jesus wirklich gewesen ist. Neben das Bekenntnis zur Tradition tritt also gleichberechtigt und gleichnotwendig das Bekenntnis zum Christusgeist. Und so, wie die Frage nach der Tradition die geschichtliche Untersuchung, so treibt jetzt die Frage nach dem Sinn dieser Tradition die systematische Untersuchung aus sich heraus und muß sie mit der Zeit in ihrer ganzen Breite entwickeln als Dogmatik, Ethik usw. Es ist dieselbe Aufgabe, die urchristlich mit der einfachen Forderung nach einer Prüfung der Geister umschrieben wird.

Die rechte Deutung des anfänglichen Wortes ist danach die eigentliche theologische und „geistliche" Aufgabe. Das Festhalten an der Überlieferung und ihre lebendige, verstehende Deutung müssen also ständig ineinandergreifen – es gibt keine echte Bewahrung der Tradition ohne die Freiheit und Verantwortung des auslegenden und urteilenden und gerade so das Ursprüngliche wahrenden Geistes.

Daß das so ist, folgt in der Kirche aber nicht etwa aus einem allgemeinen, auch für sie gültigen „historischen Gesetz", sondern es folgt aus dem Wesen und Sinn ihrer evangelischen Wahrheit. Es ist unvermeidlich, daß diese dort, wo man auf den Geist verzichten und der bindenden Kraft der Tradition allein vertrauen möchte, in ein neues Gesetz verkehrt wird, das den Glauben selbst zu einer Form des gesetzlichen Gehorsams macht. Das ist beispielsweise im strengen, später verketzerten Judenchristentum schon früh geschehen. Dessen ganze Energie konzentriert sich auf die Aufgabe, die Überlieferung unverfälscht zu bewahren, weiterzuleiten und zu befolgen. Des Geistes bedarf es hierzu nicht mehr. Christus wird ausdrücklich der neue Moses genannt. Das

Christentum ist hier trotz des Bekenntnisses zu einer Person zu einem reformierten Judentum geworden mit einem neuen, angeblich von Jesus Christus erlassenen reform-jüdischen Gesetz.

Aber nur scheinbar überraschenderweise ist die Wirkung dort, wo man umgekehrt die Tradition beiseite schiebt und sich anstatt dessen ganz auf einen neuen, über Christus und sein Wort hinausführenden Geist beruft, im Ergebnis genau die gleiche. Denn über die volle Erlösung und Vergebung hinaus kann es keine neue Erlösung geben, sondern entweder gar nichts oder nur erneute Forderungen und somit nur ein neues Gesetz. Das kann man etwa an der „neuen Prophetie" des Montanismus studieren, der gegen Ende des zweiten Jahrhunderts eine Erneuerung und Überhöhung der urchristlichen Botschaft für sich in Anspruch nahm. Sie berief sich auf eine neue Ausgießung des Geistes, und der ekstatische Enthusiasmus, mit dem sich die Bewegung durchzusetzen suchte, wirkte faszinierend, beglückend und befreiend. Aber als die psychologischen Phänomene und die exzentrischen Erwartungen ihrer Propheten abklangen, verrauchten und unerfüllt blieben, blieb von der neuen Freiheit nur eine Summe neuer, besonders asketischer Vorschriften übrig, die der „Geist" verkündigt haben sollte, und unter der drückenden Last dieser verdoppelten Tradition ist die Sekte in den folgenden Jahrhunderten langsam verkümmert. In anderen Fällen hat sich die gesetzliche Kraft einer solchen „dritten" Offenbarung länger bewährt. Aber die Preisgabe des ursprünglich Evangelischen, das heißt die Sinnzerstörung des eigentlich Christlichen, ist auch im Manichäismus, im Islam oder in der „ecclesia spiritualis" der radikalen Franziskaner grundsätzlich zugunsten einer neuen, nur äußerlich nicht mehr jüdischen Gesetzlichkeit immer dieselbe.

Aus dem Wesen des Christentums, d. h. aus dem evangelischen Sinn der urchristlichen Christuspredigt folgt also die gleiche Würde und Ursprünglichkeit von Geist und Tradition. Beide wirken in der Kirche zusammen und zugleich, aber keine läßt

sich der anderen einfach überordnen. Man kann nicht sagen, daß dort, wo die Tradition nur äußerlich bewahrt wird, auch der Geist immer gegenwärtig und garantiert sei, so gewiß die geglaubte und verstandene Tradition den Geist schenkt. Und man kann ebensowenig sagen, daß dort, wo ein religiöser Geist wirkt, die Prüfung an der Tradition entbehrlich geworden sei, so gewiß die echte Tradition nur im Geiste lebt. Sondern die Verkündigung der Christustradition muß im Geiste und mit dessen Auslegung erfolgen, und die Wahrheit des Geistes muß sich darin erweisen, daß er sich an die Tradition des ursprünglichen Zeugnisses hält und dieses Zeugnis auch tatsächlich auslegt[2]. Diese Wechselseitigkeit ist unaufhebbar und entscheidend.

Daraus ergibt sich in der Kirche für die Geltung der christlichen Tradition und für die Vollmacht des heiligen Geistes, wie mir scheint, unmittelbar zweierlei:

Erstens: Es gibt Bewegung und Fortschritt in der Kirche niemals so, daß der Ursprung bei Christus und dem ursprünglichen Christusglauben der Apostel grundsätzlich überholt oder überboten würde. Die Kirche kennt zwei Testamente, zwei Bundesschlüsse Gottes, wobei schon der erste durch den zweiten grundsätzlich überholt und aufgehoben ist; aber sie kennt in gar keinem Sinne ein „drittes Reich", oder sie kennt es jedenfalls nicht innerhalb der menschlichen Welt und Geschichte, in der wir stehen bleiben bis zum Ende der Welt. Der Fortschritt und die Bewegung innerhalb der Kirchengeschichte erfolgten immer nur im Rückgriff auf die ursprüngliche Wahrheit, in der neuen Auslegung, Anwendung und Aktualisierung des durch Christus einmal und ein für allemal für uns Getanen und Verheißenen. Die Bewegung der Kirchengeschichte hat die Form einer ständigen Reformation, die aber nicht eine unendliche Revolution, sondern wirklich Reformation sein soll. Dieser Anspruch, das Ursprüngliche zu reformieren, bedarf daher der Prüfung. Der bloße

[2] Die Rolle, die die „gesunde" Vernunft dabei zu spielen hat, wird schon im Neuen Testament bemerkt, ist aber von einer untergeordneten, weil wesentlich formalen Bedeutung.

Anspruch des Geistes genügt nicht und auch nicht der bloße Anspruch auf die richtige Auslegung der Tradition.

Zweitens: Der Geist, der sich an die Tradition hält, sie versteht und auslegt, kann keinem weiteren Kriterium und keiner höheren Instanz außerhalb dieses hörenden Verstehens selber unterworfen werden. Zwischen den gepredigten Christus, der Gott ist, und den ihn aufnehmenden Geist, der auch Gott selber ist, kann sich nichts Menschliches sichernd, kontrollierend und urteilend einschieben. Es läßt sich daher – kirchenpolitisch und staatspolitisch höchst unbequemerweise – niemals im voraus ausmachen, wer in der Kirche Recht haben darf und wer nicht. Die Wahrheit muß ihr Recht erweisen; um diesen Erweis kommen die, die sich auf sie berufen, somit nicht herum. Aber da sie diesen Erweis nur für diejenigen führen können, die selbst hinhören und verstehen wollen, und da dieser Wille außerhalb und innerhalb der jeweils organisierten Kirche keineswegs immer herrschend und allgemein ist, wird die Wahrheit auch, wenn sie an der Tradition erwiesen ist, keinesfalls überall zu allgemeiner Anerkennung gelangen und in diesem Sinne sich durchsetzen. Derartiges wird im Neuen Testament auch nicht verheißen. Verheißen ist vielmehr nur die Scheidung der Geister, das Sichverstehen derer, die im Glauben zusammengehören, und dann allerdings auch ihre Unwiderlegbarkeit und Unüberwindlichkeit durch die „Welt".

Was eine so gesicherte und entsicherte Tradition und was ein dieser Tradition in Gehorsam und doch in Freiheit folgender Geist für die Welt bedeuten kann und was nicht – dazu bedürfte es freilich noch eines anderen, praktischen Erweises, von dem im Rahmen dieser theoretischen Besinnung nicht die Rede sein kann. Ich wage es, wie eingangs betont, auch nicht, die verwickelte Geschichte der hier grundgelegten Probleme weiter zu verfolgen bis zu ihrem Übergang und ihrem Fortleben in der modernen Geschichtsphilosophie. Aber es scheint mir in jedem Fall wichtig, daß dort, wo man über die Tradition und das Erbe des Abendlandes aktuell zu sprechen sucht, der Sinn der ursprünglichen,

theologischen Fassung des Gedankens, wie sie im Neuen Testament erscheint, nicht ganz aus dem Auge verloren wird. Denn für alle christlichen Kirchen bleibt die Tradition des Neuen Testaments – ihrem Geiste nach verstanden und ausgelegt – maßgebend.

Glaube und Bildung im Neuen Testament

Glaube und Bildung, Glauben und Wissen, Glaube und Wissenschaft, Vernunft und Offenbarung, Glauben und Verstehen – mit solchen Begriffspaaren rühren wir an eine alte *Frage*, die wir kennen. Man möchte fast sagen: an eine peinliche Frage, wenn man an die extrem verschiedenen Antworten denkt, die sie gefunden hat, von der Behauptung einer vollkommenen Harmonie bis zur Behauptung der völligen Unvereinbarkeit beider, und an die unzähligen, teils tiefsinnigen, teils verlegenen Vermittlungen, Kompromisse und Halbheiten, die dazwischen liegen. Die Frage ist vom Glauben mit und ohne Bildung, von der Bildung mit und ohne Anerkennung des Glaubens schon so oft gestellt und behandelt worden und dennoch nicht zur Ruhe gekommen. Es handelt sich offenbar um eine von den immer wiederkehrenden Fragen, die man ihrem Wesen nach nicht endgültig zum Abschluß und zur Ruhe bringen kann; und zugleich auch um eine ihrem Inhalt nach beinahe unerschöpfliche Frage. Ihre Bedeutung in jeder Hinsicht erörtern, hieße so viel wie den ganzen Umkreis der Theologie- und Geistesgeschichte abschreiten. Im folgenden geht es um eine sehr viel bescheidenere Aufgabe: wir versuchen lediglich die Anfänge dieses Problems in der Geschichte des Christentums klarzulegen, indem wir dessen früheste, im Neuen Testament gesammelten Urkunden, so gut es gehen will, befragen. Die späteren erkenntniskritischen und systematischen Verwicklungen sind hier noch nicht aufgetaucht. Es erscheint nur ein ganz praktisches, aber in dieser Form zugleich ganz grundsätzliches Urteil, das vom Zentrum des urchristlichen Glaubens aus über die geistlichen Möglichkeiten verschiedener

Aus: Studium Generale (Springer Verlag, Heidelberg) 2, 1949, S. 182–194.

geistig-religiöser Bestrebungen gefällt wird. Dies wollen wir kennenlernen und seine prinzipielle Tragweite und Bedeutung ein wenig ermessen.

„*Glaube*" bedeutet in solchem Zusammenhang natürlich nicht ein allgemeines geistiges oder religiöses Vermögen, sondern bedeutet den bestimmten urchristlichen Glauben an Jesus Christus als das entscheidende, geschichtlich von Gott der Welt erschlossene Heil. Nur in dieser bewußten theologischen Beschränkung soll das Wort im folgenden gebraucht werden. Andererseits ist bei dem Wort „*Bildung*" zunächst nur an die „vorchristliche", noch nicht durch den christlichen Glauben bestimmte oder schon geformte Bildung gedacht, und die Bedeutung dieser Vorstellung muß so weit und allgemein wie nur möglich gefaßt werden, um in dem in Betracht kommenden Zusammenhang überhaupt verwendbar zu sein. Denn streng genommen ist der abstrakte Begriff einer Bildung dem frühen Christentum überhaupt fremd. Wir verstehen unter „Bildung" jetzt also nicht irgendein bestimmtes, inhaltlich festgelegtes Bildungsideal, sondern jeden nur denkbaren geistigen Besitz, durch den der Mensch nicht nur verschiedene Dinge weiß oder versteht, sondern den er im ganzen bejaht und ergreift, um sich selbst darin zu „bilden" und höhere, geistige Möglichkeiten seines Daseins zu erschließen. Der Umfang der für unsere Frage in Betracht kommenden Äußerungen ist auch so noch gering. Aber bei der normativen Bedeutung, die das Neue Testament für den christlichen Glauben stets besessen hat und noch besitzt, erscheint es trotzdem sinnvoll, die Betrachtung einmal in dieser Weise zeitlich und sachlich zu begrenzen. Das hier vorliegende Urteil über bestimmte zeitgeschichtliche Formen religiöser und philosophischer „Bildung" könnte, wenn es sich ermitteln läßt, den Wert eines *typischen Beispiels* gewinnen und damit auch grundsätzlich lehrreich werden. –

Das Erste, was wir uns vergegenwärtigen müssen, ist also dies, daß das Urchristentum den Begriff einer „Bildung" im Sinne klassischer Philosophie oder Kultur und ihrer „Paideia" von Haus aus nicht kennt und seiner orientalischen Herkunft nach

zunächst auch gar nicht kennen kann. Das alte *Israel* kannte wohl ein Wissen im Sinne verschiedener Kenntnisse und Fertigkeiten, aber eine menschliche Bildung im Sinne einer sittlichen Aufgabe und einer eigenen geistigen Möglichkeit: Was hier etwa „Weisheit" heißt, ist meist ganz anders, nämlich im Sinne des konkreten und aktuellen Glaubens gemeint: „Der Weisheit Anfang ist des Herrn Furcht, und den Heiligen erkennen, das ist Verstand" (Spr. 9, 10). „Erkenntnis", die man so gewinnt, ist nicht das Ergebnis einer geistigen Bemühung und eines eigentlichen Sich-Bildens, sondern beruht auf der gehorsamen Anerkennung der Offenbarung, durch die Gott seinem Volk seinen Willen und damit das Heil mitgeteilt hat: „Das wird eure Weisheit und Verstand sein bei allen Völkern, wenn sie hören werden alle diese Gebote, daß sie müssen sagen: Ei, welch weise und verständige Leute sind das und ein herrlich Volk!" (Deut. 4, 6). Nur insofern gibt es eine geistige Ausbildung und Aneignung dieser Weisheit und Verständigkeit, als die göttlichen Gebote als solche überliefert sind und gewußt werden müssen. Dementsprechend wird bei der fortschreitenden Entwicklung des *Judentums* zu einer Buchreligion das Studium des „Gesetzes" und der in dessen Auslegung erwachsenden Tradition – ähnlich wie später im Islam, einseitiger als jemals im Christentum – zur einzigen anerkannten Quelle eines höheren, eben des schriftgelehrten, rabbinischen Wissens und, wenn man so will, der „Bildung" gemacht. Hier allein entwickelt sich jedenfalls so etwas wie eine methodische – in einem freilich sehr ungriechischen und unmodernen Sinne methodische – und schulmäßig gepflegte Forschung und Wissenschaft. Von seinem Gesetze belehrt, glaubt der schriftgelehrte Jude und Pharisäer immer noch die eigentliche Weisheit zu besitzen und traut sich, mit Paulus zu reden, zu, „ein Wegweiser der Blinden zu sein, Licht derer, die in Finsternis sind, Unterweiser der Unverständigen, Lehrer der Einfältigen, der den verkörperten Inbegriff der Einsicht und Wahrheit im Gesetz besitzt" (Röm. 2, 18 ff.). „Bildung" wäre hier also so viel wie Kenntnis des göttlichen Gesetzes; Er-

kenntnis bedeutet die Gotteserkenntnis, die im Befolgen des offenbarten Gotteswillens zur Erfüllung kommt; d. h. es handelt sich eigentlich überhaupt nicht um Bildung in irgendeinem diesem unserem Begriff sachlich entsprechenden Sinne, sondern es handelt sich im wesentlichen immer noch um den Glauben selbst und um den Gehorsam des Glaubens angesichts der Offenbarung Gottes durch sein bestimmtes Heil und Leben erhaltendes Gesetz.

Wir brauchen die Fortwirkung dieser Anschauung im frühen, besonders im frühen palästinensischen Christentum jetzt daher nicht weiter zu verfolgen. Sie erfährt hier von Anfang an dadurch eine innere Veränderung, daß an die Stelle des alten mosaischen Gesetzes das neue „Gesetz" und die lebendige Person Jesu Christi treten. Aber ein „Bildungsproblem" ist damit noch nicht gegeben. Nun ist das Urchristentum aber von vornherein und ganz besonders in der griechisch redenden Welt nicht nur durch das jüdisch-rabbinische Erbe, sondern auch durch den Geist der *hellenistischen* Kultur und ihre geistigen Ideale mitbestimmt, und hier können wir einsetzen. Man darf dabei freilich in erster Linie nicht an die höhere philosophische Bildung denken, die nur die oberen Gesellschaftskreise stärker beeinflußt, an die das frühe Christentum wenig herankommt, und die durch ihren rationaleren und abstrakteren Charakter zunächst auch weniger zu einer religiösen Auseinandersetzung herausfordert. Gerade dort, wo im Neuen Testament vorzüglich von „Weisheit" oder „Erkenntnis" die Rede ist, wird an nichts Derartiges gedacht, sondern es handelt sich vielmehr um bestimmte religiöse Ideale und Strömungen, die eben damals die ganze antike Kulturwelt von Osten her zu durchziehen beginnen und die später gerade in der Verbindung mit dem Christentum (wie auch z. T. mit dem Judentum) zu weltgeschichtlich dauernder Wirkung gelangt sind. Wir fassen die mannigfachen, vielfach anonymen Äußerungen dieser neuen Bewegung oder Veränderung des Geistes heute nach einem in ihr verbreiteten Stichwort als *„Gnosis"* zusammen. Denn in der Tat geht es hier, wenn schon nicht allein, so doch

immer auch in einem wesentlichen Sinne um höhere, religiöse Erkenntnis.

Die Erkenntnis, die der Gnostiker erstrebt, ist keine neutrale, innerweltliche Kenntnis der Erde und des Menschen, sondern es ist vor allem die Erkenntnis Gottes und der jenseitigen Welt, in der der Mensch seine eigentliche Heimat besitzt, zu der er durch die Erkenntnis oder Wiedererkenntnis zurückfinden und erlöst werden möchte. Die gnostische „Erkenntnis" setzt sich ganz bewußt von aller rationalen, sonstigen Erkenntnis ab; sie versteht sich nicht als „natürliche" Erkenntnis, sondern als eine besondere, gnadenhaft gewirkte Möglichkeit des höheren, von der Gottheit ergriffenen Menschen und in diesem religiösen Sinne als Begabung (chárisma). Der Weg, auf dem dies Streben zum Ziel kommt, kann sehr verschieden aussehen; er führt über Mysterien und Sakramente, über Traditionen und Offenbarungen. Aber in jedem Fall öffnet sich dem Gnostiker eine neue Lebens- und Denkweise, die als solche gepflegt und gebildet werden soll, um das eigentliche, das allein wahre Sein der „geistlichen" Persönlichkeit zu entfalten. Insofern kann man das gnostische Streben nach der erleuchtenden Schau und Kenntnis der Gotteswelt, das sich vielfach mit asketischen und ekstatischen Erlebnissen verbindet, tatsächlich als ein religiöses Ideal der menschlichen Bildung ansprechen, so wenig klassisch oder philosophisch dieses Ideal mit seinem weltflüchtigen Dualismus im übrigen auch sein mag. Dies ist jedenfalls die Form, in der die Frage einer besonderen Bildung und geistigen Erhebung des Menschen *der Kirche* erstmals begegnet und *zum Problem* geworden ist. Wie verhält sich die höhere, geistliche Lebendigkeit derer, die die Gnosis „haben", zum Heil, das in Christus geschichtlich beschlossen liegt, und in welchem Verhältnis steht der ausgezeichnete Gnostiker zu dem in diesem Sinne „ungebildeten", einfachen Gemeindeglied, seinem Nachbarn, und zum Ganzen des „Leibes Christi"?

Es ist vor allem *Paulus*, der die Frage in dieser Form den gnostisierenden *Korinthern* gegenüber gestellt und mit aller grundsätzlichen Schärfe beantwortet hat. Man kann Paulus seinem

allgemeinen geistigen Typus nach bis zu einem gewissen Grade zweifellos selbst als Gnostiker bezeichnen, und jedenfalls zeigt schon die Art, wie er die Begriffe der „Weisheit" und „Erkenntnis" positiv aufnimmt und beibehält, daß er weit davon entfernt ist, das Ideal, das darin zum Ausdruck kommt, von vornherein zu verwerfen. Aber die korinthischen Gnostiker stehen offenbar in der Gefahr, die gnostischen Erkenntnisse zum eigentlichen Fundament ihres religiösen Daseins zu machen und die Christusbotschaft die ihnen als solches verkündigt worden ist, dementsprechend einzuschmelzen und umzudeuten. Je nach den besonderen Anschauungen und Lehren der einzelnen Lehrer und religiösen Führer bildet sich eine Reihe von miteinander streitenden Richtungen heraus, die die Einheit der Gemeinde zu zerreißen drohen. Hiergegen kehrt sich nun Paulus im ersten Korintherbrief sofort mit offener Mißbilligung und einer programmatisch an den Anfang gerückten These: die Wirklichkeit der Gemeinde Gottes beruht nicht auf der „Erkenntnis" oder auf den Überzeugungen ihrer Lehrer, sondern auf dem einen Grunde der Botschaft von Christus oder noch schroffer und bestimmter: von Christi *Kreuz*. Diese Botschaft ist ihrem Wesen nach schlechterdings keine allgemeine, durch sich selbst überzeugende „Weisheit", sondern erscheint zunächst vielmehr als eine Torheit, die darum nur der „Glaube" ergreifen und dann freilich auch als lebendige Kraft Gottes erfahren kann (1. Kor. 1, 10 ff.). Wenn Gott der Welt einen gekreuzigten, in jedem Sinne geschändeten Erlöser bietet, einen Heiland am Galgen sozusagen[1] und ihn so zur eigentlichen „Weisheit" gemacht hat (1. Kor. 1, 30), so hat er damit alle hohen Erwartungen irdischer Weisheit nicht bestätigt, sondern durchkreuzt. „Wo bleibt nun der Weise? wo der Schriftgelehrte? wo der Schulzänker dieser Welt?" (1. Kor. 1, 20). Gott hat es gerade so gewollt, daß jede Form der jüdischen wie der heidnischen „Bildung" an diesem Zeichen zu Schanden würde

[1] Vgl. M. Dibelius, Paulus auf dem Areopag (1939) 56 Anm. 1 [= Aufsätze zur Apostelgeschichte, 1951, S. 70 Anm. 1].

und daß seine „Torheit" den Sieg behalten sollte. Indem er gerade das Schwache, das Verachtete, das Nichtseiende erwählte, hat er mit dem Ruhm der Starken, der Angesehenen und Edlen auch die Weisheit der Weisen in ihrer Nichtigkeit enthüllt, „auf daß sich kein Fleisch rühme im Angesicht Gottes . . ., sondern wie geschrieben steht (Jer. 9, 23): Wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn" (1. Kor. 1, 22 ff.).

Es sind, wie man sieht, alttestamentliche Gedanken von der Majestät Gottes, die so im Glauben an den erniedrigten Christus eine neue, äußerste Zuspitzung und Aktualisierung finden. Ohne die spezielle Wendung gegen den Bildungsstolz der Korinther klingen diese Gedanken auch in den nachpaulinischen Briefen wieder (1. Petr. 5, 5; Jak. 4, 6). Vor allem begegnen sie sachlich gleichbedeutend schon in der *synoptischen* Überlieferung: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du solches den Weisen und Verständigen verborgen und den Unmündigen offenbart hast" (Mt. 11, 25 par.). „Denn was unter den Menschen als hoch erscheint, ist vor Gott ein Greuel" (Lk. 16, 15). Es gilt „umzukehren" und zu werden „wie die Kinder" (Mt. 18, 3 parr.). Denn „Gott zerstreuet, die da hochfahrend sind in dem Verstand ihres Herzens" (Lk. 1, 51); aber den Armen, den „geistlich" Armen gehört das Himmelreich (Mt. 5, 3 par.).

Praktisch bedeutet dies, daß der Christ aufhören muß, „bei sich selbst verständig zu sein (Röm. 12, 16 = Jes. 5, 21). Die vor Gott allein entscheidende und errettende Erkenntnis wird einem durch keine höhere religiöse Bildung oder Erleuchtung zuteil. Selbst die höchste irdisch denkbare Weisheit der dämonischen Weltbeherrscher war nach Paulus nicht imstande, gerade in der Sklavengestalt, in dem Leiden und Tode Jesu den Sinn des verborgenen Triumphes Gottes zu entdecken (1. Kor. 2, 8). Die „Torheit" der Christuspredigt erschließt sich nur der „Einfalt" des Christusglaubens (2. Kor. 11, 3) als Weisheit; sie ist das unmittelbare Geschenk des göttlichen Geistes (1. Kor. 2, 10 ff.; vgl. Mt. 16, 17). So haben es die *„Weisen nach dem Fleisch"* in gewissem Sinne in der Tat schwerer, Christus im Glauben zu be-

jahen (1. Kor. 1, 26); denn sie müssen dazu ihren höchsten Stolz und Vorrang preisgeben, und indem sie vor dem „allein weisen" (Röm. 16, 27) Gott wieder zu Toren werden (1. Kor. 3, 18 f.; 4, 10), den Bankerott ihrer Weisheit eingestehen und gerade an dem Punkte eingestehen, auf den es schließlich allein wirklich ankommt. Aber selbstverständlich soll damit von Paulus nicht etwa gesagt werden, daß die menschliche Torheit schon als solche eher zum Ziele käme oder bei Gott einen moralischen Vorsprung besäße. Mit einer solchen perversen Vorstellung wäre die Vermessenheit der Weisen ja nur auf den Kopf gestellt. Die ganze Auseinandersetzung verläuft vielmehr überhaupt nicht mehr auf der Ebene solcher relativer, innerweltlicher und innermenschlicher Wertgegensätze, wie sie auch „Weisheit" und „Torheit" darstellen, sondern spielt zwischen dem Menschen schlechthin und Gott. Damit bewegt sie sich von vornherein in einer anderen, eben der eigentlich theologischen Dimension. Die populär-pietistische Auffassung, Paulus und die Bibel überhaupt hätten weltliche Bildung und Wissenschaft als solche für einen Nachteil erklärt und die Christen vor ihnen gewarnt, wäre selbst dann ein Mißverständnis, wenn in unseren Texten wirklich von Bildung und Wissenschaft im heutigen Sinne die Rede wäre.

Wohl aber ergeben sich aus den grundlegenden theologischen Sätzen über die „Weisheit" für Paulus sofort ganz bestimmte, einschneidende Folgerungen für die Stellung des Gnostikers und des lehrenden Weisen innerhalb der *Gemeinde*. Die Demut, die vor Gott gilt, zwingt auch gegenüber den Mitchristen zur Bescheidung. Christus trägt das Leben der Christen, keine Weisheit und Erkenntnis sonst. Auch der Weise kann darum nie mehr werden als ein „Glied" an seinem „Leibe". Er hat wohl seine besondere „Gabe" und Funktion erhalten, durch die er das Ganze der Gemeinde an seinem Teil „erbauen" kann und erbauen soll; aber er gewinnt damit keine Sonderstellung und keinen übergeordneten Rang. Alle Glieder sorgen füreinander und bekümmern sich umeinander in gleicher Weise, und gerade die schwächsten und „ungeehrten" sollen dabei voranstehen (1. Kor. 12).

Die scheidende Tendenz aller „Bildung" gilt also nicht mehr[2]. Es kann in der Kirche aus inneren, mit ihrem Wesen gegebenen Gründen keinen „Ruhm" mehr geben, auch nicht mehr den Ruhm der Weisheit (1. Kor. 1, 31; 3, 18; 2. Kor. 10, 17; vgl. Jak. 1, 10), und Spaltungen, die sich um die theologischen Erkenntnisse und um die menschliche Person der Lehrer ergeben, sind im vollen Ernste ein Zeichen dessen, daß hier der Glaube versagt hat. Denn damit ist der letzte Vorbehalt vergessen, unter den alle „Weisheit" gestellt ist (1. Kor. 1, 11 ff.; 3–4). Nur Christus selbst, sein letztes Urteil und das gegenwärtige Zeugnis von ihm sind maßgebend und entscheidend; alles, was darüber hinaus gelehrt werden mag, bleibt „Stückwerk" und bloß vorläufige, „vergehende" Erkenntnis. Es ist die besondere Gefahr des „Gebildeten", auch und gerade des religiös und christlich religiös Gebildeten, daß er dies vergessen möchte. Darum muß er sichs sagen lassen, daß die eigentlich „bleibende", erhaltende und erneuernde Kraft nicht in der Erkenntnis und in den wunderbaren religiösen Fähigkeiten als solchen ruht, sondern in der Liebe, die mit dem Glauben an und in der Hoffnung auf die Vollendung in Christus die unmittelbare Wirklichkeit des neuen Lebens selber ist. „Die Erkenntnis", d. h. die bloße, sich selbst überlassene Bildung und Erkenntnis, „bläht; aber die Liebe baut auf" (1. Kor. 8, 1).

In dem allem handelt es sich wieder nicht um besondere, nurpaulinische, sondern der Substanz nach um überall begegnende urchristliche Gedanken. Für die allgemeine Warnung vor dem sich selbst überhebenden Geltungsdrang innerhalb der Gemeinde braucht das nicht weiter begründet zu werden: „Wer unter euch groß werden will, der sei aller Sklave" (Mk. 10, 43 f. parr.). Aber es gilt auch unter dem besonderen Gesichtspunkt einer geistigen Überhebung und für das religiöse Führertum. Eine unbedingte

---

[2] Dies ist ein leitender Gesichtspunkt des von H. Greeven, Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum (1934), durchgeführten Vergleichs; vgl. auch J. Bohatec, Inhalte und Reihenfolge der „Schlagworte der Erlösungsreligion" in 1. Kor. 1, 26–31, ThZ 4 (1948), 252–271.

Autorität gibt es in der Gemeinde der Glaubenden nicht mehr (Hebr. 8, 11 f.), und zum Lehrerberuf soll man sich nicht drängen (Jak. 3, 1). Am schärfsten formulieren diesen Gedanken wieder die von Jesus selbst überlieferten Worte der *Synoptiker:* die Jünger Jesu dürfen sich „Rabbi" oder mit einem anderen, sie auszeichnenden Meistertitel überhaupt nicht mehr nennen lassen. Man mißversteht dieses Gebot, wenn man es lediglich als eine allgemeine Mahnung zur Demut und Brüderlichkeit auffaßt und nicht auch in dem besonderen, christologischen Bezug, der es noch in einem strengeren Sinne motiviert: „Einer ist euer Meister, Christus; ihr aber seid alle Brüder" (Mt. 23, 8–10). Paulus hat das Motiv in der Auseinandersetzung mit der gnostischen Gefahr nur wieder am tiefsten ergriffen und entfaltet. Er fordert auch, daß die Eigenart der Christusverkündigung und der unüberbrückbare Abgrund, der zwischen ihr und jeder sonst möglichen Erkenntnis klafft, auch in der *Form der Rede* deutlich werde. Er verzichtet bewußt auf die „gelernten Reden menschlicher Weisheit", d. h. auf alle gängigen Kunstmittel der rhetorischen Bildung. Denn ein Versuch, auf solche Weise Eindruck zu erzielen, würde, wenn er Erfolg haben sollte, die Kreuzespredigt gerade nicht begründen, sondern „entleeren" (1. Kor. 1, 17), d. h. geradezu: um ihren Sinn bringen (1. Kor. 2, 1 ff.). Der Schatz Christi muß in tönernen Gefäßen bleiben, „auf daß die überschwängliche Kraft sei Gottes und nicht von uns" (2. Kor. 4, 7). Es ist bekannt, wie Paulus von hier aus auch sein ganz persönliches Schicksal, als Apostel des Evangeliums doch ein kranker Mann zu sein, zuletzt bejaht hat, indem er es nach dieser paradoxen Wahrheit verstanden und ausgelegt hat (2. Kor. 11, 30; 12, 5 ff.).

Ermißt man die grundsätzliche Bedeutung seiner Ausführungen, so liegt die Frage nahe, wieweit Paulus bei der Kritik einer sich selbst überschätzenden Weisheit wirklich nur die Gnosis, nicht auch die eigentlichen *griechischen Ideale* höherer Geistesbildung und Erkenntnis im Auge gehabt hat. Die Frage liegt zumal dort nahe, wo er auch den äußeren Glanz der sprachlichen

Form besonders hervorzuheben scheint. Es sind in der Tat Übergänge denkbar. Wenn Paulus die „Hellenen" nicht nur wiederholt den Juden, sondern gelegentlich auch den „ungebildeten" Barbaren entgegenstellt[3], so ist es deutlich, daß er sie nicht nur als „Heiden", sondern auch als die Träger der damaligen Weltkultur und Weltbildung zu bezeichnen wünscht. Aber aufs Ganze gesehen, ist es doch immer wieder erstaunlich, wie wenig Paulus innerlich mit ihr anscheinend in Berührung gekommen ist und wie wenig er auf die gerade sie bewegenden Fragen unmittelbaren Bezug nimmt. Das geschieht gewiß nicht aus Grundsatz; Paulus ist vielmehr als Missionar durchaus bestrebt, „allen alles zu werden" (1. Kor. 9, 22; vgl. Kol. 4, 5 f.), und fühlt sich gerade als Apostel der nichtjüdischen, heidnischen Welt. Aber sobald die eigentliche, religiöse Auseinandersetzung beginnt, erweisen sich die „Griechen, die nach Weisheit fragen" (1. Kor. 1, 22), in concreto doch immer wieder als Gnostiker. Selbst da, wo einmal sogar der klassische Begriff der „Philosophie" auftaucht und als eine Macht der Verführung abgewehrt wird (Kol. 2, 8), handelt es sich doch schlechterdings nicht um klassische Anschauungen, sondern um typisch gnostische Engelspekulationen jüdisch-synkretistischen Charakters[4]. Das alles läßt nicht nur einen Rückschluß auf die geistige Atmosphäre zu, in der die paulinische Missionstätigkeit vor sich ging; es ist auch für Paulus selber bezeichnend, den die allgemeinen Fragen der Bildung und Kultur eben nur so weit interessieren, als sie unmittelbar religiöse Bedeutung haben. Darum ist auch den „gebildeten", bewunderten Griechen in seinen Augen das Urteil ohne weiteres schon gesprochen. Sie sind „Heiden", d. h. Götzendiener, und somit insgesamt „unverständig" und entartet: sie haben Gott nicht erkannt und seine Sittengesetze mißachtet. So sind sie, da sie

---

[3] Röm. 1, 14 (vgl. 3, 11); dazu H. Windisch, ThW I (1933) 549: „Die Apposition *σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις* zeigt, daß Paulus auch eine Beziehung zur ‚Bildung' mit empfindet."

[4] Vgl. G. Bornkamm, Die Häresie des Kolosserbriefs, ThLZ 73 (1948) 11 ff. [= Das Ende des Gesetzes, 1958², S. 139 ff.].

„behaupteten weise zu sein", vielmehr „zu Narren geworden" (Röm. 1, 21 f., 31; 3, 11; vgl. Eph. 4, 18). Insofern ist Paulus, der sich den Fragen der Gnosis erschloß, mit seinem Urteil über die Welt des klassisch-griechischen Geistes immer ein echter Jude geblieben.

Es gibt im ganzen Umkreis des Neuen Testaments wohl nur einen Mann, der die erregende Größe der Frage gefühlt hat, die in der weltgeschichtlichen Begegnung von Christentum und Griechentum beschlossen liegt[5] – das ist *Lukas*, „der Arzt", wie ihn der Kolosserbrief nennt (4, 14), und jedenfalls der „gebildetste" Schriftsteller des ganzen Urchristentums. Lukas wendet sich mit seinem Doppelwerk ganz bewußt an die Vertreter der heidnischen „Gesellschaft" und Kultur, um ihnen in ihrer eigenen Sprache und Art zu zeigen, was Christus für sie bedeutet. Er formt auch auf einem Höhepunkt der Apostelgeschichte die große ideale Szene, in der der Verfechter des neuen Glaubens und die Vertreter der alten hellenischen Weisheit und Bildung einander in betonter, symbolischer Klarheit entgegentreten: Paulus, der von Gott erwählte Apostel der gesamten Völkerwelt, reist nach *Athen*, d. h. in das gepriesene Zentrum der antiken Kultur, um hier mit den Athenern und ihren Philosophen öffentlich über die christliche Offenbarung zu disputieren[6].

Die Begegnung ist ähnlich sorgfältig vorbereitet wie später

---

[5] Es ist sehr fraglich, ob die *Ἕλληνες*, die im Johannesevangelium (12, 20) Jesus zu sehen wünschen, wirklich als „Repräsentanten der griechischen Welt" aufgefaßt werden dürfen (so R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes [1941] 323). Wahrscheinlich sind sie im Gegensatz zu „den Juden" nur als Vertreter der Heidenwelt gemeint; vgl. W. Bauer, Das Johannesevangelium [1933] 161. Eine besondere geistige Bedeutung der Griechen und ihrer Kultur ist jedenfalls mit keinem Wort angedeutet.

[6] Apg. 17. Zum Folgenden vgl. besonders M. Dibelius, Paulus auf dem Areopag (1939) [= Aufsätze zur Apostelgeschichte, 1951, S. 29 ff.]. Gegen den erneuten Versuch, die „Geschichtlichkeit" der Rede zu retten, bei W. Schmid, Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen und Areopagisten in Athen, Philologus 95 (1942) 79 ff., vgl. W. G. Kümmel, Das Bild vom Menschen im Neuen Testament (1948) 53 Anm. 101.

seine nicht minder bedeutsame Ankunft in Jerusalem und in Rom, und die klassische Bühne des Areopag ist absichtlich gewählt, um gerade hier das einzige Beispiel einer großen *Heidenpredigt* zu Gehör zu bringen, das Lukas überhaupt verzeichnet. Es ist sehr bezeichnend, wie er seinen Apostel beginnen läßt. Paulus hat vorher die Denkmäler der Stadt besichtigt und ist, wie eigens hervorgehoben wird, über ihr „götzendienerisches" Wesen in höchsten Zorn geraten (17, 16). Trotzdem läßt er diesem Zorn jetzt in keiner Weise die Zügel schießen, sondern versucht es vielmehr mit einer positiven Anknüpfung: der „unbekannte Gott", von dem bestimmte Altäre zu künden scheinen (17, 23), der unsichtbare Welterhalter, den die alten griechischen Dichter bezeugt haben (17, 28), er wird jetzt – so sagt die Predigt – den Athenern in einem „Manne" wahrhaft nahe gebracht, den Gott vor dem kommenden Gericht zur Buße gesetzt und von den Toten auferweckt hat (17, 31). Um so eindrücklicher hebt sich nach dieser Vorbereitung der Bericht über die Wirkung der Predigt ab, die Lukas natürlich nicht als eine verfehlte, sondern als die beste vor diesem Publikum mögliche Predigt hierher gestellt hat: der Erfolg des Paulus bleibt gerade in Athen bescheiden, er ist nahezu ein Mißerfolg. Die epikureischen und stoischen Philosophen[7] schieben ihn im Bewußtsein geistiger Überlegenheit als einen halbgebildeten „Klugschwätzer" *(σπερμολόγος)* beiseite, und die Botschaft von der *Ἀνάστασις*, der Auferstehung, die man zunächst als eine neue Gottheit anzusehen scheint und „interessant" findet (17, 18), erregt in ihrer wahren Bedeutung, als das geschichtliche Zeugnis verstanden, in dem sich gerade für Lukas die ganze Christusverkündigung zusammenfaßt, vielmehr Heiterkeit (17, 32). Es sind nur wenige, „einige" Männer, die sich Paulus in Athen anschließen und zum Glauben gelangen.

Es dürfte hiernach deutlich sein, wie weitgehend *Lukas* im

[7] Es ist natürlich kein Zufall, daß gerade diese Schulen genannt werden; nur darf man im Sinne des Lukas keinesfalls folgern, daß die anderen, etwa die „frommeren" Platoniker, darum zu glauben bereit gewesen wären. So etwas hätte unmißverständlich gesagt werden müssen.

Grundsätzlichen der Beurteilung mit *Paulus* übereinstimmt – trotz eines völlig andersartigen Temperaments und trotz der veränderten Blickrichtung, in der das Bildungsproblem bei ihm erscheint. Der gnostischen „Weisheit" schenkt Lukas kaum Beachtung; aber den echten Geist der griechischen Kultur kennt er weit intimer und lebendiger als Paulus – man möchte sagen: auf Grund eines unmittelbaren, persönlichen Beteiligtseins. Jedenfalls ist er, wie schon die gepflegte, literarisch gebildete Sprache verrät, ganz anders als Paulus imstande und gewillt, auf die tatsächlichen Bildungsbedürfnisse der Hellenen wirklich einzugehen. Was bei Paulus nach dieser Seite hin kaum mehr als ein Grundsatz gewesen sein kann, ist bei Lukas zur erprobten, sorgfältig erwogenen Methode geworden, um den gebildeten Heiden nicht unnötig vor den Kopf zu stoßen. Aber dies ist für Lukas gleichwohl so wenig wie für Paulus ein Anlaß geworden, den Gehalt der christlichen Botschaft zu verkürzen und mit ihrer *Anstößigkeit* vor dem Widerstand einer fremden „Weisheit" zurückzuweichen. Auch Lukas sieht einen Zusammenstoß zwischen der echten Christusbotschaft und der – in seinem Fall nun nicht mehr gnostischen, sondern philosophischen Spekulation offenbar als unvermeidbar an. Er unterstreicht auf seine Weise erneut die Tatsache, daß der Besitz höherer Bildung den Übergang zum Glauben durchaus nicht zu erleichtern pflegt, sondern eher erschwert. Es gibt auch für ihn „nicht viel Weise nach dem Fleisch", die die Christuspredigt aufnehmen; sobald sie wirklich als das vernommen wird, was sie besagt, erscheint sie in den Augen der „Weisen" und philosophisch Gebildeten vielmehr nicht mehr als Weisheit, sondern als Aberwitz und eine Torheit.

Eine andere Sicht der Dinge läßt sich innerhalb des Neuen Testamentes nicht nachweisen. Man könnte höchstens noch auf die Geschichte von den *„Weisen aus dem Morgenlande"*, den *μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν*, verweisen, um ein positiveres Urteil über den Wert der vorchristlichen Bildung aufzuspüren (Mt. 2, 1–12). Es würde dann freilich unmittelbar weder die gnostische Theosophie noch die griechische Philosophie, sondern zunächst nur die

astrologische Gelehrsamkeit des fernen Ostens, sei es Babylons, sei es Persiens, betreffen. Die geheimnisvolle, die Sterne erforschende Kunst der „Magier" hat ja den Ort und die Stunde der Heilandsgeburt tatsächlich richtig erkannt, und die Weisen, die sie beherrschen, haben sich von sich aus auf den Weg gemacht, um Jesus zu huldigen und für ihn zu zeugen. Allein man wird den Sinn der schönen Legende kaum in diese Richtung pressen dürfen. Abgesehen von dieser nur bei Matthäus bezeugten Geschichte begegnen die Magie und das Magiertum sonst auch innerhalb des Neuen Testaments und des Urchristentums immer nur im abwertenden Sinne zur Bezeichnung des bösen Zaubers und einer sozusagen „schwarzen", verbotenen Magie[8].

Das *Ergebnis* unserer Untersuchung dürfte somit nach seiner *negativen* Seite hin völlig klar sein. Das gesamte Urchristentum kennt kein sittliches Pathos der Kulturbejahung und der Bildungsfreudigkeit; Bildung und Kultur sind für den Glauben grundsätzlich ohne Bedeutung. Er macht sie in keinem Sinn zur Voraussetzung seiner Predigt, und was sich hier ergibt, steht nicht in Übereinstimmung, sondern vielmehr im Widerspruch zu allen Erwartungen, die sich von dort her ergeben konnten. Man darf dieses urchristliche Urteil nicht dadurch abschwächen wollen, daß man zu seiner Erklärung auf die Bildungsferne verweist, in der die frühen christlichen Gemeinden noch ganz überwiegend lebten. Die Tatsache selbst ist zwar unbestreitbar richtig, aber trotzdem fehlen andere, kulturfreundliche Lösungen nicht deshalb, weil das Problem als solches noch gar nicht ins Blickfeld gekommen wäre. Dieses ist vielmehr für die sei es gnostische, sei es philosophische Bildung, wie wir gesehen haben, durchaus schon geschehen, und die Antwort, die gegeben wird, ist überall die gleiche; denn sie folgt mit sachlicher Notwendigkeit aus dem Wesen der christlichen Offenbarung und des Chri-

[8] Act. 8, 8. 11; 13, 6. 8; Barn. 20, 1; Ign. Eph. 14, 3; Did. 2, 2; vgl. Act. 19, 19. Vom außerchristlichen Sprachgebrauch her ist diese negative Akzentuierung des Wortes nicht selbstverständlich: vgl. z. B. die im ThW I (1933) 692, Anm. 14 von R. Bultmann gebotenen Belege.

stusglaubens selbst. An ihm müssen alle menschlichen Geltungen und somit auch die entscheidenden Ansprüche des Geistes und der Bildung so gewiß scheitern, als Christus mit seinem Kommen eine menschlich sonst nicht mehr mögliche Möglichkeit und darum allein das wirkliche Heil für alle Menschen, nämlich das Heil des wirklichen, unzugänglichen Gottes und seine „Weisheit" erschlossen hat. Eben darum heißt diese Möglichkeit immer wieder ein Geheimnis, ein Mysterium[9].

Allein gerade dann, wenn diese Zusammenhänge ihrem vollen theologischen Gewicht nach richtig erkannt und aufgenommen sind, wird es nunmehr möglich sein, ein relatives *Recht der Bildung* in einem anderen, weniger gewichtigen Sinne mit der gleichen Bestimmtheit auch festzuhalten; ja, es ist um des entscheidenden, religiösen Sinnes willen, den die urchristliche Bildungskritik hat, sogar notwendig, dies zu tun, um eine Grenzüberschreitung nach der anderen, entgegengesetzten Seite hin von vornherein zu verhindern. Das herbe Urteil über die „fleischliche" Weisheit dieser Welt (2. Kor. 1, 12; 1. Kor. 1, 20; 2, 6; 3, 19) trifft die Bildung zunächst allerdings in das Zentrum ihres höchsten natürlichen Anliegens, nämlich ihres Anspruchs und Strebens, dem Menschen einen unbedingten „existentiellen" Halt zu geben, mit dem er sich schlechthin, d. h. auch vor Gott in der Würde seines Menschseins zu behaupten vermag. Daß dieser Versuch von Grund auf unmöglich und in seiner Vermessenheit durch Gott gerichtet ist – dies eben soll an dem Kreuz offenbar werden, wenn es als unsere Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung und als unsere „Weisheit" bekannt wird (1. Kor. 1, 30). Aber eine Weisheit, die an diesem Zeichen ihre letzte Hilflosigkeit und „Torheit" erkennt, eine Weisheit, die ihres höchsten, sozusagen religiösen oder vielmehr „dämonischen" Anspruchs entkleidet und gleichsam entmächtigt ist, eine nur-noch-menschliche Weisheit in diesem Sinne ist von dem theologischen Ver-

[9] Mk. 4, 11 parr.; Röm. 16, 25; 1. Kor. 4, 1; Kol. 1, 26 f.; 2, 2; 4, 3; Eph. 1, 9; 3, 3 ff.; 6, 19; 1. Tim. 3, 9. 16: Sehr bezeichnend ist der Wechsel von *μαρτύριον* und *μυστήριον* in der Überlieferung von 1. Kor. 2, 1.

dammungsurteil eben darum nicht mehr eigentlich getroffen. Dies ist keine nur konstruierte Folgerung, die das moderne Wünschen zieht, sondern auch dies steht – in der entsprechenden, uns schon bekannten Wendung zur gnostischen oder hellenischen Weisheit hin – im Neuen Testament selbst.

Paulus ist als Missionar unter den Heiden nicht nur „den Weisen und Unweisen" ein Schuldner (Röm. 1, 14), sondern er kennt „Weise" auch schon innerhalb der Kirche selbst, d. h. geistig hochstehende und gebildete Persönlichkeiten, die Christen geworden sind (1. Kor. 1, 26). Es kommt jetzt nicht darauf an, daß es, wie wir gesehen haben, verhältnismäßig „nicht viele" sind, sondern daß sie, ob viel oder wenig, in der Gemeinde „dem Fleische nach", d. h. menschlich gesehen, das geblieben sind, was sie waren, nämlich „*Weise*", so gut wie es *in der Kirche* fort und fort auch noch Juden oder Griechen und Barbaren gibt. Die Forderung, die „Weisen" sollten beim Eintritt in die Gemeinde ihr Wissen oder ihre Bildung wie eine Befleckung verlieren oder preisgeben, kommt nicht in Betracht. Sie wäre ebenso unsinnig, wie wenn es den Christen verboten sein sollte, reich oder frei oder ein Mann und ein Weib zu sein, obgleich ja auch von diesen sozialen und natürlichen Verschiedenheiten tatsächlich gesagt wird, daß sie in Christus „nicht mehr da" seien (1. Kor. 12, 13; Gal. 3, 28; Kol. 3, 11). Das heißt: sie sind nicht mehr da im Sinne eines unbedingten Geltens oder Voranstehens, als etwas, was vor Gott oder vor den Brüdern irgendwie noch grundsätzlich ins Gewicht fallen könnte, und in diesem Sinne haben allerdings auch die Bildungsunterschiede, wie wir sahen, in der Kirche aufgehört. Wer jetzt auf seine Weisheit von neuem pochen wollte, hätte die Torheit des Kreuzes verleugnet und wäre eben damit selbst wieder töricht geworden (1. Kor. 1, 31; 3, 18; 2. Kor. 10, 17; Jak. 1, 10). Wollte man aber auf Grund solcher Sätze den Versuch machen, die Bildung tatsächlich zu unterdrücken und zu verleugnen, so befände man sich ganz in demselben Mißverständnis wie der altkirchliche Asket, der es um der „Vollkommenheit" willen für nötig ansieht, Männern und

Frauen die gleiche Tracht anzulegen, die Ehen „geistlich" zu führen und der sich im äußersten Falle sogar kastriert.

Das richtige Verständnis der paulinischen Aussagen über die Weisheit führt also auf eine *dialektische Beurteilung* der Bildung hin, und zwar gilt dies nicht nur von einer religiös vielleicht neutralen, mitgebrachten Bildung allgemeiner Art, sondern gerade von der höheren, gnostischen „Weisheit", die innerhalb der gläubigen Gemeinde selbst gepflegt wird. Auch diese hat keinen letzten, absoluten Wert mehr und wird vergehen. Wenn sie dies aber nicht vergißt und Weisheit des Kreuzes bleibt, so ist sie trotzdem eine „Gabe", und Paulus selbst ist bereit, sie so „unter den Vollkommenen" zu pflegen (1. Kor. 2, 6 ff.; 2. Kor. 11, 16): er begrüßt den wunderbaren Reichtum an Erkenntnis, der durch das Wirken des Geistes lebendig geworden ist, mit Freuden (Röm. 15, 14; 1. Kor. 1, 5; 2. Kor. 8, 7; Phil. 1, 9 f.; Kol. 1, 9; 3, 16). Da diese „Weisheit" oder „Erkenntnis" aber nach wie vor gerade bestimmten Personen vor anderen zuteil wird (1. Kor. 12, 8; 13, 2), so gibt es in der Kirche jetzt in der Tat auch wieder so etwas wie geistliche Lehrer und Erzieher. Es kommt nur immer darauf an, daß der letzte Vorbehalt nicht vergessen wird, unter dem ihr Wirken steht, daß sie ständig bereit bleiben, die Weisheit ihrer Gedanken als Torheit preiszugeben: „Meint jemand, er habe etwas erkannt, so erkennt er noch nicht so, wie sichs gehört" (1. Kor. 8, 2). Aber will jemand auf dem „Grund" des Glaubens an Christus weiterbauen, so mag er es wohl versuchen. Es kann geschehen, daß der jüngste Tag zuletzt nicht alles, was er gebaut hat, wieder „verbrennen" wird und daß er von Gott sogar „Lob empfängt". Aber vor dem jüngsten Tag, in der Zeit, steht niemandem darüber ein Urteil zu, und es ist ein Unding, sich um solcher Vorläufigkeiten willen in der Gemeinde zu spalten (1. Kor. 3, 10; 4, 6). Also fast wie ein Spiel, in all ihrer Fraglichkeit und Fragwürdigkeit gibt so der Glaube auch die „Erkenntnis" und die höhere religiöse Bildung wieder frei – so, nur so kann sie in ihrer Art sinnvoll bleiben und in der Gemeinde zum fruchtbaren Dienst werden (Röm. 15, 14; 1. Kor.

14, 6). Sie kann sogar „Lob empfangen", und jedenfalls bedeutet ihre letzte Fragwürdigkeit nicht so viel wie ihre Unterbindung oder wie ein Lob der menschlichen Narrheit. Ganz allgemein gilt vielmehr die Mahnung, nicht dem Verstande nach kindisch, sondern nur in der Bosheit den Kindern gleich, dem Verstand nach aber erwachsen zu sein (1. Kor. 3, 1; 14, 20; Röm. 16, 19; Eph. 5, 16 f.; vgl. Mt. 10, 16).

Vielleicht noch wichtiger als solche unmittelbare Aussagen ist die Tatsache, daß sich neutestamentliche Schriftsteller so oft bereit finden, die vorgegebenen Begriffe und Vorstellungen des *gnostischen Denkens* ihrerseits *aufzunehmen* und von neuem zu verwenden. Dies geschieht nicht nur in taktischer Absicht, um die „Bekehrung" zu erleichtern, sondern es geschieht auch innerhalb der Kirche selbst und im unbekümmerten Ausdruck der eigenen religiösen Überzeugung; aber es geschieht andererseits auch nicht etwa nur „unwillkürlich", sondern vielfach offensichtlich ganz bewußt und mit Vorliebe gerade dann, wenn eine falsche Einschätzung der gnostischen Weisheit als Gefahr erkannt wird. Gerade in solcher Lage geht man der gefährlichen Geistigkeit nicht etwa, wie es später so oft geschehen ist, mit mißtrauischer Feindseligkeit aus dem Wege, sondern man sucht ihr erst recht zu begegnen und entfaltet ihren sozusagen „wahren" positiven, durch Christus begrenzten und bestimmten Sinn. Denn „in Christus liegen verborgen alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis" (Kol. 2, 3). Das heißt: alles, was die gnostische Bildung mit Recht bieten und verheißen kann, kommt erst in der Bejahung Christi zu seiner wirklichen und fruchtbaren Erfüllung. So gewiß die gnostische Weisheit das eigentliche, „verborgene" Ziel ihres Strebens, „das Geheimnis Gottes", von sich aus nie erreicht, so gewiß wird dieses Streben doch umgekehrt von Christus erreicht und durch ihn in paradoxer Weise gestillt. Beide Gedanken gehören zusammen; sie können wohl wechselnd betont, aber nicht gegeneinander ausgespielt werden. Hatte Paulus in der zerrissenen Gemeinde von Korinth vor allem die entscheidende, einende, den gnostischen Geisteshochmut zerschmet-

ternde Torheit des Kreuzes gelehrt, so unterstreicht der Brief an die Kolosser gegenüber der ängstlichen Befangenheit einer gnostisch-judaisierenden Gesetzlichkeit vielmehr die entgegengesetzte Freiheit, die der Erkenntnis durch Christus gegen alles Vorschriften- und „Dogmen"-Wesen geschenkt ist[10]. Einen verwandten Weg schlägt der Verfasser des Hebräerbriefes ein. Er sieht sich einer gnostisierenden Engelverehrung gegenüber und zeigt darum, daß Christus etwas grundsätzlich anderes als alle Engel ist, die er beherrscht; aber eine positive Wertung der Engelwelt wird darum nicht abgeschnitten, ihr Sinn wird durch die rechte Begrenzung ihrer Bedeutung vielmehr gerade erst deutlich[11]. Eine ähnliche Gedankenbewegung scheint der Christologie des Epheserbriefes zugrunde zu liegen[12] und – wenigstens der Absicht nach – auch bei Ignatios von Antiochien[13]. Vor allem wäre hier das Johannesevangelium zu nennen. Die Kühnheit, mit der es auf gnostische Ideen eingeht und sie auf den fleischgewordenen Christus bezieht und so zugleich bricht und in eine neue Richtung lenkt, ist auch innerhalb des Neuen Testaments sonst ohne Beispiel[14]. – Aber wir wollen diese ganze Entwicklung nach ihrer inhaltlichen Seite hin nicht verfolgen. Wir haben sie nur um ihrer typischen Bedeutung willen erwähnt, als früheste Beispiele für die Art, wie sich das christliche Bekenntnis eine ihm von Haus aus fremde oder jedenfalls nicht nur freundlich begegnende Geistigkeit unterwirft. Es läßt sich danach in die vorgefundene „Weltanschauung" niemals einordnen und beansprucht gerade im Widerspruch, den Sinn allen weltanschaulichen Strebens zu erfüllen; aber es gibt andererseits auch jede Bildung wie-

[10] Vgl. G. Bornkamm, o. Anm. 4; auch E. Käsemann, Leib und Leib Christi (1933).

[11] Vgl. E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk (1959³).

[12] Vgl. E. Schlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief (1930).

[13] Vgl. E. Schlier, Religionsgeschichtl. Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen (1929); auch H. W. Bartsch, Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien (1940).

[14] Vgl. hierzu besonders R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (1941).

der frei, die auf eine solche Einordnung verzichten kann und angesichts der offenbarten Wahrheit Gottes ihre eigene Begrenztheit, ihren fragmentarischen Charakter und ihre bloß vorläufige und relative Geltung erkennt.

Das ist ein grundsätzliches Ergebnis, das eben darum nicht bloß für die Gnosis, sondern für jede, wie immer geartete Form der menschlichen Geistesbildung Gültigkeit besitzen muß. Im Blick auf das besondere Problem der Gnosis wird man – um auch dies noch zu sagen – bei der theologischen Beurteilung des Sinns oder Unsinns entsprechender theosophischer und ähnlicher „Geisterkenntnis" und ihrer besonderen „Bildungsmöglichkeiten" vom Neuen Testament her vorsichtig sein und Zurückhaltung üben müssen. Aber im allgemeinen kommen wir der Bildungsfrage im modernen Sinne inhaltlich doch erst dann etwas näher, wenn wir die Gnosis beiseite lassen und in zweiter Linie wieder das Verhältnis zur *Philosophie*, d. h. zur spätantiken, rationalen Aufklärung, nunmehr auch positiv ins Auge fassen. Allerdings gewinnt die Auseinandersetzung mit ihr für die Kirche im ganzen doch erst wesentlich später eine tiefergreifende Bedeutung – zu einer Zeit, da sich die im Urchristentum gültigen Beurteilungsmaßstäbe bereits zu verbiegen beginnen. Sie hat ihren literarischen Niederschlag im allgemeinen auch nicht mehr innerhalb des Neuen Testaments gefunden; aber auch die Ansätze in dieser Richtung, die es neben der negativen Beurteilung gibt, sind lehrreich, weil sie noch einmal die gleiche Dialektik zeigen, wie wir sie für die Gnosis und ihre Werte schon festgestellt haben. Es versteht sich, daß die Bedeutung einer vernünftigen Philosophie, auch wenn sie aufgehört hat, im „dämonischen" Sinne Glaube an sich selbst und an ihre Vernunft zu sein, niemals so tief in den eigentlich religiösen Bereich hineinführt wie die entsprechende Bejahung der Gnosis. Ihre Bedeutung liegt vor allem in ihrer formalen, logischen, kritischen und kommunikativen Funktion. Aber die Verpflichtung zum Gespräch, zu einer sachlich klaren und in diesem Sinne vernünftigen Darlegung der eigenen Gedanken, die die Kirche gerade als missio-

nierende Kirche unbedingt fordern muß, macht eine simple Verwerfung der philosophischen Bildung in der Tat unmöglich.

Soviel wird sogar schon bei *Paulus* deutlich. Er legt z. B. Wert darauf, daß seine Gemeinden nach außen hin nicht etwa den Eindruck eines Kreises von Wahnsinnigen machen (1. Kor. 14, 23), und für das Gespräch mit den Heiden scheint er einmal nicht nur Freundlichkeit im Ton, sondern sogar eine sprachlich angenehme, gefällige Form zu empfehlen[15]. Neben den geistlichen Ekstasen behält das vernünftige Verstehen dessen, worum es in der Kirche geht, notwendiger Weise sein Recht (1. Kor. 14, 14). Man sieht daraus, wie der Verzicht auf die „gelernten Reden menschlicher Weisheit" jedenfalls *nicht* verstanden werden darf: die Torheit der christlichen Predigt widerspricht weder einer verständlichen Ausdrucksweise noch der logischen Argumentation, die Paulus ja auch selbst, besonders beim Schriftbeweis, regelmäßig erstrebt, mag uns die Durchführung seiner allzu rabbinisch geformten Syllogismen auch mangelhaft erscheinen. Noch bezeichnender ist die Unbefangenheit, mit der er gelegentlich an die Vernunft seiner Leser appelliert und ihre ruhige Denkfähigkeit und menschliche Aufgeschlossenheit zur Prüfung herausfordert[16]. Die herablassende Bezeichnung eines fingierten Gegners als ἄφρων (1. Kor. 15, 36) stammt sogar, stilistisch gesehen, geradezu aus der aufklärenden popularphilosophischen „Diatribe"[17]. Nur wird Paulus selbst darum freilich nicht zum Aufklärer, sondern läßt seine Hörer bei aller Vernünftigkeit im Einzelnen im Ganzen doch keinen Augenblick vergessen, daß das, was er ihnen bringt, schlechterdings nicht durch Vernunft und Bildung zu erschließen, sondern nur zu glauben und trotzdem gerade darum die Wahrheit ist.

---

[15] Kol. 4, 6. Dies gilt freilich nur unter der Voraussetzung, daß der Kolosserbrief paulinisch ist.

[16] Auch I. Kor. 6, 5 ist die „Weisheit" des Gemeinderichters schwerlich nur im Sinne eines übernatürlichen Charismas gemeint.

[17] Vgl. R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe (1910) 66.

Die Forderung, jedermann, der es wünscht, über den christlichen Glauben Rede und Antwort zu stehen, begegnet auch sonst (1. Petr. 3, 15; Tit. 1, 9). Die eigentümlichen Schwierigkeiten, die hier entstehen, hat wieder *Lukas* vor allem gefühlt. Lukas ahnt vielleicht als erster, welchen besonderen Anstoß die christliche Botschaft gerade für den griechisch gebildeten, geistig unterrichteten Menschen bedeuten muß, wenn der eigentliche Gegenstand des Glaubens hier jenseits des Bereiches gezeigt wird, der mit Vernunft und Geistigkeit überhaupt beherrscht und durchdrungen werden kann. Er kennt die Neigung, sich dadurch der christlichen Anrede zu entziehen, daß man sie – je nachdem – als Äußerung der Unbildung (Apg. 4, 13) oder auch der Überbildung beiseite schiebt (Apg. 26, 24)[18]. Aber eben darum soll der heidnische Leser, der „verständig" ist und eine sachliche Orientierung wünscht (Apg. 13, 7), nicht enttäuscht werden. Die Christen „rasen" nicht, sondern reden „wahre und vernünftige Worte" (Apg. 26, 25). Sie sind deshalb stets auch bereit, sich vernünftig ihren Kritikern zu stellen – wie Paulus vor den Juden und Philosophen in Athen (Apg. 17, 17)[19].

Aber ein stärkeres Eingehen auf die Denkweise und Terminologie der philosophischen Aufklärung findet sich doch erst in den *spätesten Briefen* des Neuen Testaments, d. h. in den pseudopaulinischen Pastoralbriefen und im 2. Petrusbrief. Zwar ist der Glaube auch hier ganz gewiß nicht als Sache der Bildung oder der Vernunft verstanden. Er ruht nach wie vor auf dem „geoffenbarten" Wort der Verkündigung (Tit. 1, 3), und dessen nicht einfach vernünftig deutbares Wesen wird durch die neuartige Betonung seiner geschichtlichen Gegebenheit in der Tradition in

---

[18] Es darf daran erinnert werden, daß auch die Geschichte vom zwölfjährigen Kinde Jesus, der die Schriftgelehrten zum Staunen bringt (Lk. 2, 46 f.), zum Sondergut des Lukas gehört. – In anderer Weise streift das Johannesevangelium dasselbe Problem: 3, 9 ff.; 7, 15; 9, 34.

[19] Hierher gehört auch die Betonung der historischen Augenzeugenschaft und der Glaubwürdigkeit der christlichen Überlieferung; vgl. besonders Lk. 1, 1 ff.

gewisser Weise sogar noch unterstrichen (1. Tim. 6, 20; 2. Tim. 1, 12. 14; 2. Petr. 2, 21). Man darf sich des angefochtenen Zeugnisses von Christus nicht „schämen" (2. Tim. 1, 8). Aber andererseits ist doch überall das Bestreben deutlich, den geistig gesunden, ruhigen, jedenfalls durchaus nicht einfach „ungebildeten" Charakter der christlichen Lehre zu betonen, und in dieser Absicht greifen die Verfasser immer wieder ganz von selbst zu den aufklärenden Wendungen der gebildeten „Welt". Übrigens richtet sich die Polemik nicht unmittelbar gegen heidnische Kritik, sondern gegen die Irrtümer einer „häretischen" (Tit. 3, 10; 2. Petr. 2, 1), „fälschlich so genannten" (2. Tim. 6, 20) Gnosis. Es handelt sich, wie in herablassendem Tone festgestellt wird, um „ungebildete und ungefestigte" Persönlichkeiten (2. Petr. 2, 12), die sich – wie das „unvernünftige Vieh" (2. Petr. 2, 12) – im „leeren" Streit (1. Tim. 1, 6; 6, 20; 2. Tim. 2, 16) um „ausgeklügelte" Mythen (2. Petr. 1, 16) und völlig „törichte und unerzogene Streitfragen" (2. Tim. 2, 23) verloren haben. Ihnen gegenüber wünscht man einen ruhigen, „lehrhaften" Bischof (2. Tim. 2, 24), der auf die abstoßenden „Altweiberfabeln" nicht weiter eingeht (1. Tim. 4, 7), aber in würdiger Sachlichkeit seinen Gegnern den Mund stopfen und seine Hörer erziehen kann (2. Tim. 2, 25; Tit. 1, 9 ff.). Denn die Ketzer haben nicht nur einen schwachen Glauben, sondern auch einen gestörten Verstand (2. Tim. 3, 8).

Diese Stilproben sind aufschlußreich. Denn sie behandeln das vernünftige und *gebildete Denken* fast schon als *Bundesgenossen* der „gesunden" Rechtgläubigkeit (1. Tim. 1, 10; 6, 3; 2. Tim. 1, 13; 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1) und sind jedenfalls weit davon entfernt, es als solches zu bekämpfen. „Dem Reinen ist alles rein" (Tit. 1, 15). Man darf daraus aber nicht etwa folgern, daß die angegriffenen Irrlehrer ihrerseits Bildungsverächter gewesen wären. Im Gegenteil, ihre als kindisch hingestellten Streitfragen und Dispute lassen weit eher auf ein mehr oder weniger „gebildetes" Gehabe schließen, mag auch die wirkliche philosophische Bildung hüben wie drüben noch bescheiden sein. Die Situation entspricht

dann durchaus dem, was wir noch aus dem späteren 2. Jahrhundert kennen: alle christlichen Gruppen behaupten eine über die Welt und ihre Weisheit erhabene Wahrheit zu verkündigen, alle machen ihren Gegnern gelegentlich die Abhängigkeit von heidnischen Mythologien oder Philosophien zum Vorwurf; aber keine möchte darum ihrerseits als ungebildet gelten oder Bildung und Vernunft überhaupt verdammen. Erst gegen Ende des Jahrhunderts beginnt sich dieses Bild zu ändern. Damals zum ersten Mal erscheint so etwas wie eine bildungsfeindliche *Reaktion* auf den Wirrwarr der gnostischen und „philosophischen" Theorien und Irrlehren, die von den dadurch kopfscheu gemachten *„simplices"* in den Gemeinden getragen wird: sie wollen jetzt von Theologie und wissenschaftlicher Bildung überhaupt nichts mehr wissen[20]. Aber es ist sehr bezeichnend, daß sie sich mit diesen Protesten in der Kirche nicht durchsetzen können. Alle namhaften Theologen kehren sich wider sie, und die Lösung der Probleme erfolgt – soweit sie gelingt – in einer ganz anderen Richtung. Es sind lediglich heidnische Gegner des Christentums, die die bornierten Äußerungen der Intoleranz ihrerseits mit Freuden aufgreifen, um der Kirche, die sie nicht ernst nehmen möchten, daraufhin Unbildung und Bildungsunfähigkeit vorzuwerfen. –

Es ist wichtig, diese Entwicklung einmal im großen zu überschauen und zu würdigen, wenn das ursprüngliche Verhältnis des Christentums zur Frage der Bildung richtig gesehen werden soll. Sonst wird es unter dem Eindruck späterer Erscheinungen, die für ganz andere Zusammenhänge typisch sind, grundsätzlich mißverstanden. Wir brauchen die geschichtlichen Entwicklungslinien jetzt nicht weiter zu verfolgen und können hier abbrechen. Die im Urchristentum angesetzten *systematischen* Probleme sollen, wie eingangs gesagt, an dieser Stelle nicht weiter entfaltet werden. Nur zwei kurze Bemerkungen seien zum Schluß gestattet, damit unser Ergebnis gegen sonst naheliegende

[20] Vgl. J. Lebreton, Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du IIIe siècle, RHE 19 (1923) 489 ff.; 20 (1924) 5 ff.

Vergröberungen und Verharmlosungen geschützt und der ursprünglichen Eigenart gemäß aufgefaßt werde.

Es ist klar, daß der allgemeine Begriff von *„Bildung"*, den wir im Lauf unserer Betrachtung vorausgesetzt und festgehalten haben, in dieser Form im Neuen Testament nicht begegnet und auf einer Abstraktion beruht. Er sollte es ermöglichen, so verschiedene Größen wie die gnostische „Weisheit" und die Verständigkeit der rationalistisch-philosophischen Vernunft auf einen Nenner zu bringen, und sollte darüber hinaus noch für weitere, im Neuen Testament nicht berücksichtigte Formen der Bildung Raum lassen und passend bleiben. Doch ist eine solche Verallgemeinerung tatsächlich möglich und berechtigt, weil das urchristliche Urteil über die weltliche Erkenntnis auch nicht durch eine Analyse der Bildungswerte und -gehalte als solcher gewonnen ist, sondern einfach von Christus ausgeht. Es ist ein „Glaubensurteil", d. h. das umfassende Bekenntnis dessen, was Christus für den Glaubenden bedeutet, und enthält in seiner Ausschließlichkeit von vornherein, auch unentfaltet, schon eine Aussage darüber, was menschliche Bildung schlechthin dann grundsätzlich nicht mehr und grundsätzlich allein noch bedeuten kann und soll. Es geht insofern also in der Tat um *Bildung überhaupt* und damit auch um alle einzelnen Formen der Bildung, weil sie ja alle von diesem Generalurteil ihrem Wesen nach getroffen sind. Nur um dieses allgemeine theologische Urteil haben wir uns bemüht. Aber damit ist nun in der Tat nicht mehr als ein höchst allgemeiner, notwendigerweise abstrakter Rahmen entworfen, in den sich alle konkreten Fragen einer bestimmten Bildung erst stellen müssen. Und doch kommt es, praktisch gesehen, auf diese gerade an. Selbstverständlich gewinnt auch das theologische Urteil über „die Bildung" je nach den besonderen Bildungsinhalten und -werten, die zur Debatte stehen, ein sehr verschiedenes Gesicht und Gewicht. Das wird bis zu einem gewissen Grade schon innerhalb des Neuen Testaments deutlich: die verschiedenen „Bildungsideale" der Gnosis und des philosophischen Rationalismus werden – unbeschadet ihrer „grundsätzlichen"

Gleichstellung – doch je nach ihren besonderen Möglichkeiten und Grenzen verschieden aufgefaßt und besonders in ihrem möglichen positiven Sinn verschieden beurteilt. Entsprechendes müßte sich ergeben, wenn das Verhältnis des Glaubens darüber hinaus auch zu modernen Bildungsidealen in Beziehung gesetzt werden sollte, d. h. vor allem zur modernen wissenschaftlich-technischen Bildung und zu dem künstlerischen Bildungsideal der ästhetisch geformten Persönlichkeit[21]. Es genügt hier, an diese Dinge zu erinnern. Das Neue Testament enthält ja durchaus nicht so etwas wie ein Kompendium aller möglichen Bildungswerte, und die Offenheit, die es nach dieser Seite hin zeigt, darf keinesfalls als peinlich empfunden werden, sondern sollte nur willkommen sein. Was der menschliche Geist ist und vermag, das zeigt sich schließlich doch nur in der Bewegung des Geistes selbst, d. h. es muß in der lebendigen Bildungsarbeit unmittelbar gefunden, bewährt und ständig erweitert werden und duldet keine Festlegung durch eine „Encyklopädie" des Geistes, die von vornherein fertig sein und alles sozusagen im voraus wissen will. Vom Standpunkt des Glaubens ist vor allem vor der asketischen Verzerrung des Bildungsbegriffs zu warnen, welche heute praktisch meist darauf hinausläuft, daß jede höhere Betätigung des geistigen Lebens, die nicht unmittelbar „nützlich" und in diesem barbarischen Sinne auch für den „Nächsten" unentbehrlich erscheint, als unerlaubter Luxus verdächtigt wird. Auch diese Form der Bildungsfeindschaft liegt dem Neuen Testament noch fern. In seinem Sinne läßt sich wohl auch von der geistigen Nahrung wie ausdrücklich von der leiblichen sagen, daß sie mit Dank ergriffen „geheiligt" werde „durch das Wort Gottes und Gebet" (1. Tim. 4, 4 f.); denn „alle gute Gabe und alles vollkommene

[21] Mit der modernen wissenschaftlichen Berufsbildung würde insbesondere die Frage eines möglichen „Dienstes" hervortreten, den der „Gebildete" gerade als solcher für den Nächsten und für eine Gemeinde oder Gemeinschaft übernehmen kann. Im Neuen Testament ist davon bezeichnenderweise noch nirgends ausdrücklich die Rede.

Geschenk kommt von oben herab von dem Vater des Lichts" (Jak. 1, 17; vgl. Phil. 4, 8).

Wichtiger ist ein Zweites, das nicht übersehen werden darf. Wir haben bisher noch eine weitere, in ihren Folgen vielleicht bedenklichere Abstraktion vollzogen, indem wir einfach von „der" Bildung, Weisheit oder Philosophie schlechtweg geredet haben – wie von freischwebenden geistigen Möglichkeiten und Wirklichkeiten in sich selbst. Das Neue Testament spricht von dem Weisen, dem Gnostiker usw., es spricht von *Personen*, und tatsächlich wirken ja Geist und Bildung, als menschliche Leidenschaft, als wirklicher Antrieb und Vollzug des Lebens genommen, immer nur in den bestimmten, „gebildeten" Menschen selbst. Sonst wäre es ja auch nicht möglich, in der Bildung, wie es das Neue Testament tut, eine religiöse und sittliche Frage zu sehen und ihre Wirkungen nicht einem Kosmos des Geistes, sondern vielmehr dem Kosmos der Liebe, d. h. der Gemeinde, einzuordnen. Von hier aus muß auch das verstanden werden, was wir sowohl über den Gegensatz wie über die – relative – Aussöhnung gesagt haben, die zwischen der Bildung und dem christlichen Glauben Platz greifen können. Es handelt sich im einen wie im anderen Fall um eine persönliche Begegnung und eine persönliche Entscheidung, die der ganze Mensch vollziehen muß. Der Mensch lebt ja schließlich auch geistig zuletzt nicht einfach um des Geistes, um abstrakter, wissenschaftlicher und theoretischer Möglichkeiten willen, sondern weil er mit deren Hilfe einen bestimmten Platz im Leben ausfüllen will und vor allem einen bestimmten Sinn seines ganzen Daseins zu ergreifen und zu erfüllen sucht. Dazu paßt es, wenn ihm auch der Glaube nicht als bloßer Inbegriff verschiedener sittlich-religiöser Überzeugungen und Vorstellungen entgegentritt – es gibt im Neuen Testament bekanntlich nicht einmal den Begriff eines „Christentums" –, sondern nur als konkrete, fordernde und verheißende Anrede, die in einem bestimmten „Namen" ergeht und das konkrete und persönliche Bekenntnis fordert – als Entscheidung angesichts einer ebenso bestimmten und konkreten menschlichen Gemeinschaft

und deren Geschichte. Es ist klar, daß es hier im wesentlichen keinen allmählichen, bruchlos erfolgenden Übergang geben kann, wie es bei einer bloß erweiternden Übernahme von Werten und Idealen immerhin denkbar ist. Die Bildung in dem bisherigen, das Leben tragenden und deutenden Sinne muß vielmehr als Ganzes einmal verworfen, sie muß, mit Paulus zu reden, für „Schaden", für „einen Dreck" geachtet werden (Phil. 3, 8 f.), wenn der Glaube beginnen und an dem Platz, wo die Bildung Königin war, Christus erscheinen soll, und zwar Christus gerade „als der Gekreuzigte" (1. Kor. 2, 2; vgl. Gal. 3, 1; 5, 11).

Nur bei dieser totalen, persönlich-existentiellen Fassung des Problems hat es auch einen Sinn, das Fortbestehen und Weiterwachsen der Bildung für den Glaubenden und in der Welt des Glaubens zu behaupten. Es handelt sich in diesem Fall, wie dargelegt, um eine in ihrer Bedeutung relativierte, durch den Glauben ihres absoluten Anspruchs sozusagen beraubte Bildung. Wie soll etwas Derartiges möglich sein, ohne das geistige Leben als solches zu suspendieren? Der Geist als solcher kann sich ja seiner Natur nach nicht selbst begrenzen wollen, er kann in der unendlichen Bewegung, die zu seinem Wesen gehört, nicht plötzlich stocken, seine Methoden ändern und sich von außen begrenzen lassen. Die Forderung, daß er das, was sich geistig nicht mehr durchdringen läßt, als eine *geistige* Möglichkeit anerkennen solle, ist in sich selbst unsinnig und offenbar undurchführbar. Aber der geistig lebende *Mensch* kann in der Tat eine solche Erschütterung erfahren, daß er das, was er geistig vollzieht und beherrscht, nicht mehr als ausreichenden, sinngebenden Grund seines Daseins hinnehmen kann; er kann seine Bildung in diesem Sinne als Stückwerk nehmen, die Grenzen des Geistes, die ihm von innen her deutlich werden, von da aus deuten und gerade im Kreuz und in der persönlichen Bezeugung Christi, auf die er stößt, eine neue, positive Weisung und Verheißung Gottes im Glauben ergreifen. Damit sind die Gesetze und Möglichkeiten der geistigen Erkenntnis und Bildung nicht einfach aufgehoben, abgeändert oder zerstört; aber sie haben für den Gebildeten, der

im Glauben steht, ihren totalen Sinn und ihren rein geistig ja gar nicht beweis- und begründbaren Herrschaftsanspruch über den ganzen Menschen verloren. Der Sinn und die Richtung seiner geistigen Arbeit werden sich dadurch tatsächlich ändern. Die Bildung wird zugleich leichter und ernster genommen und jedenfalls anders gedeutet und bestimmt werden als zuvor. Das wäre dann eben in diesem Bereich: die Tat des Glaubens.

Was aber hat diese Wandlung *geistig* zu bedeuten? Ist es möglich, über die jeweilige Erkenntnis der einmaligen geschichtlichen Gestalt, über die konkrete, verantwortliche Entscheidung von Fall zu Fall hinaus für den Zusammenhang von Glaube und Bildung noch irgend etwas Bestimmtes auszumachen? Gibt es Grenzen, Gesichtspunkte, Richtlinien allgemeiner Art, die für die christlich bestimmte Bildung vom Glauben her Geltung gewinnen und zwischen der eigentlichen Existenz des Glaubenden und der geistigen Erkenntnisarbeit, die er vollzieht, so etwas wie einen festen *geistig* erkennbaren *Zusammenhang* schaffen? Wir stehen damit wieder vor der alten, ewig wiederkehrenden Frage nach dem wahren Verhältnis von Glaube und Bildung, Glauben, Erkennen und Wissenschaft, von dem wir ausgegangen sind. Ich wage es nicht, hierauf eine bestimmte Antwort zu erteilen. Daß der christliche Glaube in die Welt des Geistes und der Bildung gerade durch die Relativierung, die sie von ihm aus erfährt, aber auch auf andere Weise ständig hinüber- und hineinwirkt, daß er auch an der Welt des objektiven Geistes nicht einfach spurlos vorübergeht, läßt sich keinesfalls bestreiten, und der Historiker erkennt in den geschichtlichen Bildungen der abendländischen Kultur immer wieder den beredten, wenn auch unwiederholbaren Ausdruck dieses Zusammenhangs. Wer nach einer systematischen Erfassung des Phänomens drängt, wird immer wieder geneigt sein, noch einen Schritt weiter zu gehen und zwischen beiden Größen eine feste, zeitlos dauernde theologisch-philosophische Verbindung herzustellen, wie sie am großartigsten in der katholischen Scholastik des Mittelalters versucht worden ist – aber durchaus nicht nur hier. Doch dann zeigt sich immer wieder auch

die Gefahr, die solchen festigenden und ordnenden Überbrükkungsversuchen anhängt, und zuletzt erscheint es fraglich, ob sie überhaupt durchführbar sind, ohne auf der einen Seite die Freiheit des sich unendlich weiter bildenden Geistes und auf der anderen die Souveränität des unergründlichen Gottes und seiner Offenbarung zu verletzen. So bleibt es ein reines Bekenntnis des Christusglaubens, das auch als solches nur ein Bekenntnis des Gebets und der Hoffnung sein darf: daß gerade die demütige Gebundenheit des Glaubenden der Bildung zur Freiheit und daß gerade die Freiheit des unermüdlichen Geistes dem Glauben zur Ernsthaftigkeit und Einfalt verhelfen mag.

Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab

Die Ostergeschichten haben wie immer so auch im letzten Menschenalter die Wissenschaft beschäftigt, und die allgemeinen Fortschritte in der Erforschung des Urchristentums sind dieser Arbeit naturgemäß zugute gekommen. Mir scheint aber, daß über den mancherlei literaturgeschichtlichen, traditionsgeschichtlichen, motivgeschichtlichen und formgeschichtlichen Untersuchungen die Frage nach dem einfach Geschichtlichen über Gebühr zurückgetreten ist, d. h. die Frage nach dem geschichtlichen Kern dessen, was die Überlieferung historisch bezeugt[1]. Das Interesse an den Ostergeschichten droht die Ostergeschichte zu verdecken. Aber die philologische Arbeit, die bei der Beurteilung der Quellen selbstverständlich das erste Wort hat und behalten muß, darf nicht dazu führen, daß die eigentlich historische Frage nach dem Gewesenen, nach dem wirklichen Ablauf und nach dem inneren Zusammenhang des Geschehenen zweitrangig erscheint und womöglich gar als banausisch an den Rand geschoben wird. Berechtigte kritische Bedenken gegen einen naiven Psychologismus und Historismus haben uns in der direkten Ausbeutung und Ausdeutung der alten Texte zurückhaltend gemacht; aber sie dispensieren noch nicht von der Aufgabe, auf Grund einer besseren und vorsichtiger gehandhabten Methode die alte, unausweichliche Frage des Historikers von neuem zu stellen und auch zu beant-

---

Aus: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1958, 2. Aufl. (C. Winter Verlag, Heidelberg).

Walter Bauer und Hermann Strathmann zum 8. und zum 30. August 1952.

[1] „Sowie es gilt, die geschichtliche Ursache der Tradition literarischen Gutes zu ermitteln, beginnt die verschiedene Meinung", sagt E. Fascher schon 1927 mit Recht: Die Auferstehung Jesu und ihr Verhältnis zur urchristlichen Verkündigung, ZNW 26 (1927) 4.

worten, d. h. auszumachen, wieweit und mit welchem Grade von Wahrscheinlichkeit die tatsächlichen Geschehnisse und ihr Ablauf noch zu ermitteln sind[2].

Die folgende Untersuchung ist in diesem Sinne historisch gemeint. Sie möchte die bisher geleistete quellenkritische Arbeit daher nicht in extenso wiederholen und hat nicht die Absicht, sich in dem weiten Feld der fortwuchernden Traditionsgeschichte zu verlieren[3]. Sie möchte sich vielmehr kurz fassen und nur das

---

[2] Der bedeutendste ältere Versuch in dieser Richtung, die Darstellung Ed. Meyers, Ursprung und Anfänge des Christentums I (1921), II (1923), litt unter einer schon damals etwas veralteten Methode der Quellenkritik und verstärkte besonders unter den Theologen, die seiner Leistung nicht immer gerecht geworden sind, das Mißtrauen gegen diese Art des Vorgehens überhaupt. Em. Hirsch, Die Auferstehungsgeschichte und der christliche Glaube (1940), erschien unter unglücklichen theologischen Auspizien und wurde vorzüglich von hier aus beachtet. Die folgende Untersuchung kommt seinen historischen Ergebnissen nah, hofft sie aber breiter und vorsichtiger begründen zu können. Heute wird die historische (wie die systematische) Diskussion der Auferstehungsprobleme vor allem bei dem großen Werk einsetzen müssen, das Hans Grass den Osterereignissen gewidmet hat: Ostergeschehen und Osterberichte (1956). Es setzt sich wiederholt mit den Feststellungen dieser Studie (in ihrer 1. Auflage 1952) auseinander und gelangt dabei zu einer wesentlich negativeren Beurteilung des Quellenwerts der Überlieferung, besonders der Grabesgeschichten. Ich freue mich der weitgehenden Übereinstimmung, die trotzdem methodisch und auch sachlich zwischen uns besteht, und versuche, der gründlichen Kritik nach Möglichkeit Rechnung zu tragen, auch wenn sie mich im ganzen – wie das ja leider üblich ist – nicht recht überzeugt hat. – Aus der älteren Literatur verdient immer noch Hervorhebung: E. v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten. Eine Studie zu 1. Kor. 15 (1903), und in anderer Hinsicht auch der Literaturbericht von H. J. Holtzmann, Das leere Grab und die gegenwärtigen Verhandlungen über die Auferstehung Jesu, Theol. Rundschau 9 (1906), 79 ff.; 119 ff. Eine umfassende Orientierung über die neuere Literatur bietet vom katholischen Standpunkt aus P. de Haes, La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années (Rom 1953).

[3] Ebenso ist es auch nicht erforderlich, die religionsgeschichtliche Frage nach den parallelen oder andersartigen Auferstehungsmythen und -vorstellungen der Umwelt zu erörtern; vgl. hierzu etwa die Zusammenstellung der Quellen durch Herb. Braun, ZThK 54 (1957) 355 f. und die breite Übersicht von

Material verwenden, das nach entsprechender kritischer Sichtung brauchbar erscheint, um die äußeren Vorgänge nach Jesu Tode zu rekonstruieren, bis hin zu den ersten Osterbegegnungen, die für das Entstehen der Kirche schließlich entscheidend geworden sind. Ich hoffe zeigen zu können, daß diese Rekonstruktion in den Hauptzügen durchaus möglich ist, daß jedenfalls kein Anlaß besteht, von vornherein an der historischen Erkennbarkeit des Wesentlichen zu verzweifeln. Das so gewonnene Ergebnis kann dann, wie mir scheint, auch für das theologische Verständnis der Auferstehungsbotschaft nicht einfach gleichgültig bleiben; aber diese Seite der Sache laß ich in der Untersuchung selbst völlig beiseite.

I.

Die älteste und zuverlässigste Nachricht, die uns für die Ostererlebnisse der Jünger zur Verfügung steht, ist der paulinische Bericht im fünfzehnten Kapitel des Ersten Korintherbriefs[4]. Das

---

A. T. Nikolaïnen, Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt I: Religionsgeschichtlicher Teil (1944), und u. Anm. 22.

[4] 1. Kor. 15, 1–11. Ausgangspunkt der neueren Erforschung ist hier K. Holls berühmter Sitzungsbericht über den „Kirchenbegriff des Paulus im Verhältnis zu dem der Urgemeinde", Preuß. Akad. d. Wissensch. 1921, S. 920 ff. (= Ges. Aufs. z. Kirchengesch. 2 [1928] 44 ff.) und daran anschließend der von richtigen und falschen Gedanken überquellende Vortrag Ad. v. Harnacks, Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (1. Kor. 15, 3 ff.) und die beiden Christusvisionen des Petrus, ebd. 1922, S. 62 ff. Eine vorzügliche Übersicht und Kritik der Diskussion bietet Grass S. 94 ff.; vgl. dazu noch Ed. Schweizer, Das Herrenmahl im NT, ThLZ 79 (1954) 585 Anm. 56. E. Stauffer, Jesus. Gestalt und Geschichte (1957) 112 f. versteht 1. Kor. 15, 5 und 1. Kor. 15, 7 im Anschluß an Harnack als Dubletten: Paulus habe es „nicht gewagt, die Sonderepiphanie seines großen Widersachers einfach totzuschweigen", habe sie aber dadurch „depotenzieren" können, „daß er am Schluß der Liste sich selber nannte". Es scheint mir nicht erforderlich, einen an sich ohne weiteres denkbaren Tatbestand, den Paulus angibt, durch die Annahme so schwieriger kirchenpolitischer Absichten und Verdächtigungen in Zweifel zu ziehen. Noch weiter geht in dieser Richtung E. Bammel, Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1. Kor. 15, 1–11. ThZ 11 (1955) 401 ff., der im Anschluß an W. Michaelis, Die Erscheinungen des Auf-

ist allgemein zugestanden. Dieser Bericht ist der gegebene Ausgangspunkt für jede einschlägige Untersuchung. Der Bericht ist in dem, was er historisch mitteilt, ebenso erfreulich exakt wie betrübend knapp; es ist eigentlich nur eine Aufzählung der grundlegenden Erscheinungen Christi[5] – erst vor Petrus, dann vor den Zwölf, dann vor fünfhundert christlichen Brüdern auf einmal; es folgt eine Erscheinung vor Jakobus (dem Herrnbruder), dann vor allen Aposteln und schließlich, zuletzt noch eine Erscheinung vor Paulus selbst.

Diese Mitteilung entspricht allen Anforderungen historischer Zuverlässigkeit, die sich an einen derartigen Text nach Lage der Dinge überhaupt stellen lassen[6]. Der Erste Korintherbrief dürfte im Frühling des Jahres 56 oder 57 nach Christus in Ephesos geschrieben sein. Paulus sagt aber, daß er die Daten selbst schon „empfangen" und seinerseits weiter „überliefert" habe. Er hat sie als ein „Hauptstück" seiner Missionspredigt zugrunde gelegt, so daß sie auch den Korinthern wohl bekannt sind. Sie werden an das früher Gelehrte nur erinnert, und Paulus setzt eine ent-

---

erstandenen (1944) 12 ff., indessen aus rein formgeschichtlichen Erwägungen, die Formel 15, 5 unmittelbar hinter ὤφθη, also mitten im Satze abbrechen läßt, um im paulinischen Text dann nicht weniger als „drei sehr verschiedene Zeugnisse der Jerusalemer Urgemeinde" als „konkurrierende Konstitutivformeln" zu erschließen. Ich meine, man muß mehr als drei Brillen aufsetzen, um Derartiges wahrscheinlich zu finden; vgl. u. Anm. 12.

[5] Nach Dobschütz S. 22 sagt „das Wort ὤφθη über die Art der Erscheinungen nichts aus" und darf nicht gepreßt werden. Der Nachdruck liege nicht auf dem Sehakt als solchem, sondern auf dem Offenbarungscharakter des Geschehens: Michaelis S. 103 ff.; ThW (1954) 358 ff. Dagegen findet K. H. Rengstorf, Die Auferstehung Jesu – Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft (1954²) 83 ff., im Blick auf den alttestamentlich-jüdischen Sprachgebrauch gerade den optischen Sinn des Erscheinens betont; so auch Grass S. 188 f. Vgl. noch H. Braun, Zur Terminologie der Acta von der Auferstehung Jesu, ThLZ 77 (1952) 533 f.

[6] Die Versuche, die Echtheit von 1. Kor. 15, 1 ff. zu bestreiten, sind heute nicht mehr ernst zu nehmen und besitzen höchstens historisches Interesse; vgl. Jos. Schmitt, Jésus ressuscité dans la prédication apostolique (Paris 1949) 38 ff.

sprechende Kenntnis überall, wo Christus gepredigt wird, als selbstverständlich und gegeben voraus. Es handelt sich hierbei nicht nur um eine alte, sondern auch um eine alt geformte, zur Formel geprägte und dadurch konservierte Überlieferung[7]. Man wird also annehmen dürfen, daß er selbst sie schon zu Beginn seiner apostolischen Tätigkeit „übernommen" hat – sei es in Damaskus, sei es etwas später in Antiochien oder Jerusalem, wo die Formel wahrscheinlich entstanden ist. Zwischen ihrer Prägung und den durch sie überlieferten Ereignissen kann danach kaum mehr als ein Jahrzehnt verflossen sein, wahrscheinlich kaum ein halbes. Nun ist es allerdings umstritten, wieweit der eigentliche Text dieser alten, ursprünglich aramäisch konzipierten Formel unmittelbar reicht. Die Bekehrung des Paulus kann keinesfalls noch dazu gehört haben, und schon bei der Erwähnung der fünfhundert Brüder schiebt Paulus von sich aus eine Bemerkung ein, die ebenfalls nicht zum alten Texte gehört. Wahrscheinlich bricht dieser schon hinter der Erwähnung der Zwölf ab. Aber es besteht trotzdem kaum eine Veranlassung, die folgenden Daten für weniger zuverlässig oder gar für rein phantastisch und legendarisch zu halten. Paulus hat nicht nur Petrus, sondern auch Jakobus persönlich gekannt und noch im Anfang seiner Laufbahn in Jerusalem aufgesucht[8]. Zu den Aposteln zählte er selbst. Es ist auch bei größter Skepsis, die ein „rein historisches" Interesse der Beteiligten mit Recht außer Betracht läßt, nahezu undenkbar, daß die grundlegenden Geschehnisse, die die maßgebenden Persönlichkeiten selbst erfahren hatten und auf die sie sich in ihrer Predigt bezogen, dennoch zwischen ihnen niemals zur Sprache gekommen sein sollten[9]. Paulus war also über das, was er weitergibt, zugleich auch unmittelbar aus erster Hand orientiert.

---

[7] Joach. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (1949²) 95 f.; Rengstorf S. 36 ff.; 101 ff. („Traditionelle Elemente in 1. Kor. 15"); H. v. Campenhausen, Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus (1957) 26 f.

[8] Gal. 1, 18 f.

[9] So auch Grass S. 95.

Dazu kommt, daß Paulus, der kein Wirrkopf war[10], auf die Zuverlässigkeit dieser Nachrichten erklärtermaßen Gewicht legt, daß er sie nicht bloß im Vorübergehen oder im Blick auf ganz andere Fragen nebenbei erwähnt, sondern daß er sie mit feierlicher Betonung als völlig gesichert und unbezweifelbar herausstellt und nachdrücklich unterstreicht. Es handelt sich schließlich auch nicht etwa um irgendwelche komplizierten Dinge, keine theologischen Deutungen und ausgeführten Texte, bei denen sich immer noch kleine Verschiebungen und Nuancierungen unwillkürlich ergeben könnten[11], sondern um ganz einfache, wichtige, bestimmte und bekannte Fakten[12]. Wer ihre Zuverlässigkeit trotzdem bezweifeln will, der muß füglich alles bezweifeln, was im Neuen Testament überliefert ist – und mehr als dies!

Daß die von Paulus gebotene Aufzählung chronologisch gemeint ist, hätte man niemals bezweifeln sollen[13]. Ihr Ausgangs-

---

[10] Sein Interesse an genauen Daten erkennt man auch 2. Kor. 11 und Gal. 1 f.

[11] Solche Bedenken würden z. B. für die im übrigen vergleichbare Abendmahlsüberlieferung bei Paulus 1. Kor. 11, 23 ff. in Betracht kommen, die zudem noch unter dem Einfluß der kultischen Übung steht.

[12] Es erscheint mir aus diesem Grund äußerst unwahrscheinlich, daß die Visionen des Jakobus und der Apostel mit denen des Petrus und der Zwölf ursprünglich rivalisiert hätten, daß die verschiedenen Anhängerkreise die Erlebnisse ihres Führers also jeweils für die ersten und grundlegenden ausgegeben hätten und die verschiedenen Berichte erst „später" (?) in eine Reihe gerückt worden wären, so, wie sie bei Paulus erscheinen. So jetzt wieder Ulr. Wilckens, Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchung der Missionsreden der Apostelgeschichte (Heidelberger Habil.-Schrift 1958). Die formelle Parallelität der Glieder, auf die man seit Harnack S. 66 f. hinweist (o. Anm. 4), kann das allein noch nicht begründen. Später ist Jakobus in streng judenchristlichen Kreisen allerdings als Hauptzeuge und -autorität an den Anfang gerückt worden, wie das Hebräerevangelium zeigt (Hieron. vir. ill. 2); aber daraus sind keine Rückschlüsse auf die ersten Jahre erlaubt; vgl. H.-J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums (1949) 122 ff.

[13] Der chronologische Sinn des sukzessiven *εἶτα-ἔπειτα-ἔπειτα-εἶτα* wird durch das abschließende *ἔσχατον* (15, 8) und vielleicht auch noch durch das *ἔκτρωμα* (u. Anm. 64) hinlänglich betont. Was Michaelis, Erscheinungen S. 23 ff. gegen die zeitliche Deutung vorbringt, mag in jedem einzelnen Fall diskutabel

punkt ist der Tod, das Begräbnis und die Auferstehung Jesu „am dritten Tage". Die Herkunft dieser letzten Zeitangabe ist zweifelhaft. Sie selbst beruft sich auf die „Schrift", und diese Angabe muß insofern auch zutreffen, als das Datum als solches nur durch eine biblische Beziehung das „dogmatische" Interesse gewinnen konnte, das seine Aufnahme in die alte Formel ermöglicht hat[14]. Alles, was man sonst zu seiner Erklärung ins Feld führen kann, bleibt gewichtlos und ganz problematisch. Andererseits kann sie aus der Schrift allein doch schwerlich gewonnen sein. Denn hier gibt es – in den uns erreichbaren Texten – kaum ein Zeugnis, das ohne weiteres in diesem Sinne verstanden werden müßte[15]. Darum war der Schriftbeweis an diesem Punkt auch später noch mühselig zu führen. Das Neue Testament selbst kennt nur die Berufung auf die „drei Tage und drei Nächte", die Jona im Bauch des Fisches verbrachte[16], und diese Zeitangabe stimmt mit dem älteren Auferstehungsdatum „am dritten Tage" zum mindesten formell nicht einmal ganz überein, mögen sich die differierenden Zählungen nach jüdischer Berechnungsweise[17] auch ausgleichen lassen[18]. Man muß also als wahrscheinlich voraus-

sein; gegen den immer wieder in die zeitliche Richtung weisenden Gesamttenor des Satzes ist es Willkür.

[14] Es begegnet bekanntlich auch nach Paulus immer wieder (Mk. 8, 31 par.; 9, 31 par.; 10, 34 par.; Lk. 24, 7. 46; Act. 10, 40 usw.) und kehrt in zahllosen Bekenntnissen formelhaft wieder: F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol 2 (1900) 642ff. Es ist sicher falsch, die Wendung *κατὰ τὰς γραφάς* mit B. Metzger, A suggestion concerning the meaning of 1. Cor. XV. 4b, Journ. theol. Stud. N. S. 8 (1957) 118 ff., über die danebenstehenden Worte *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* künstlich wegzuheben und nur auf die Auferstehung als solche zu beziehen.

[15] Hierüber zuletzt Metzger S. 118 f.

[16] Mt. 12, 40; sie fehlt noch an den parallelen Stellen Mt. 16, 4 und Lk. 11, 29 f.

[17] G. Delling, Art. *ἡμέρα* in ThW 2 (1936) 952 f.; vgl. schon Augustin, De consensu evang. III 66. Übrigens ist sie, wenn es sich um eine historische Angabe handeln sollte, sogar eher verständlich als bei einer rein formelhaft und traditionell gegebenen Größe.

[18] Grass, der nach einer biblischen Begründung sucht, entscheidet sich S. 136 f. darum auch für Hos. 6, 2; aber den Umstand, daß dieses Wort zunächst tatsächlich nirgends zitiert wird, hat er m. E. viel zu leicht genommen.

setzen, daß „der dritte Tag" irgendwie schon vorgegeben war, ehe man ihn im Alten Testament entdecken und daraufhin auch in das Bekenntnis übernehmen konnte. Die liturgische Erklärung des Datums nach dem christlichen Festkalender[19] kann heute, da das Alter der zugrunde liegenden Formel erkannt ist, nicht mehr ernsthaft in Betracht gezogen werden[20]. Zur Zeit, da sie entstanden ist, gab es noch keine christliche Sonntagsfeier, von der aus man zum Karfreitag rückwärts rechnend den Zeitraum bestimmen konnte. Näher liegt es, die drei Tage als eine typische Zahl anzusehen, die als solche in den verschiedensten religionsgeschichtlichen Zusammenhängen eine Rolle spielt[21]. Drei Tage werden insbesondere als der Zeitraum angenommen, den die Seele noch in der Nähe des Leichnams weilt, ehe er zerfällt[22]. Aber dies alles sind reichlich unbestimmte, keinesfalls zwingende Ableitungen. So wird man die Möglichkeit zum mindesten offen lassen müssen, daß die Angabe des „dritten Tages" geschichtlich gegeben war[23]. Natürlich kann dieses geschichtliche Datum dann nicht unmittelbar in der Auferstehung selber gefunden werden, für die es nach den Berichten aller älteren, kanonischen Evange-

---

[19] So besonders Ed. Schwartz, Osterbetrachtungen, ZNW 7 (1906) 1 ff.

[20] So mit Recht Grass S. 131 f.

[21] Vgl. F. Nötscher, Zur Auferstehung nach drei Tagen, Biblica 35 (1954) 313 ff., und die dort genannte Literatur.

[22] A. Meyer, Die Auferstehung Jesu (1905) 182 ff.; C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments (1924) 96 ff.; J. Leipoldt, Die sterbenden und auferstehenden Götter (1923) 77 ff.; ders., Zu den Auferstehungsgeschichten, ThLZ 73 (1948) 737 ff.; dagegen Metzger S. 122 und trotz seiner rein „religionsgeschichtlichen" Ableitung der Auferstehung auch Schneider S. 85 f.: „Nicht aus hellenistischem Material sind die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung übernommen, da sie schon Paulus vom Alten Testament herleitet und Matthäus die Jonasgeschichet als Quelle angibt. "

[23] Wenn H. Conzelmann, in seinem Artikel „Auferstehung Christi I" in: RGG³ 1 (1957) 700, einfach erklärt, die Datierung sei „ihrer Natur nach kein historisches, sondern ein ‚dogmatisches' Datum", so hat er einen m. E. falschen Gegensatz konstruiert und die entscheidende Schwierigkeit einer rein dogmatischen Ableitung damit gerade nicht behoben.

lien keine Zeugen gegeben hat. Es wäre als solches zunächst vielmehr nur auf das Bekanntwerden, die „Entdeckung" der stattgehabten Auferstehung zu beziehen. Doch kann diese Entdekkung, wie ich gleich hier bemerken möchte, dann schwerlich erst durch die ersten Erscheinungen des Auferstandenen veranlaßt worden sein, auf die das Datum niemals unmittelbar bezogen wird. Diese gehören aller Wahrscheinlichkeit nach nicht nach Jerusalem, sondern nach Galiläa, und für den Weg von Jerusalem dorthin ist der Zeitraum – besonders wenn man den Sabbath mit in Rechnung stellt – gewiß zu kurz[24].

Daß die Jünger ihre ersten Begegnungen mit dem Auferstandenen in Galiläa hatten, ist im Markusevangelium ausdrücklich angekündigt[25] und im Matthäusevangelium[26], später auch noch im Petrusevangelium[27] geschildert. Einen Nachhall dieser Anschauung enthält auch das Anhangskapitel des Johannesevangeliums, das sonst jerusalemisch orientiert ist[28]. Von den älteren

[24] L. Brun, Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung (1925) 45. 67, hat das richtig gesehen, aber dann die falsche Konsequenz gezogen, die erste Erscheinung vor Petrus müsse in Jerusalem erfolgt sein; vgl. dagegen mit noch nicht ganz ausreichender Begründung J. Finegan, Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu (1934) 103 Anm. 5. Grundsätzlich wäre natürlich auch eine Reisebegegnung mit dem Auferstandenen zwischen Jerusalem und Galiläa nicht undenkbar, wie sie F. C. Burkitt in: Christian Beginnings (1924) 87 f., in Analogie zur Quo-vadis-Legende verfochten hat. Aber sie widerspräche dann der Weissagung des Engels Mk. 16, 7 par. und hinge überhaupt gänzlich in der Luft: Kirsopp Lake, Beginnings of Christianity, ed. F. J. Foakes Jackson u. K. Lake I 5 (1933), Note II The Command not to leave Jerusalem and the „Galilean Tradition" S. 7 ff., bes. S. 13.

[25] Mk. 14, 28; 16, 7.

[26] Mt. 28, 16. Natürlich folgt Matthäus auch hier der Markusvorlage. Aber daß seine selbständige Ausführung der galiläischen Geschehnisse 28, 16 ff. ausschließlich auf Markus zurückgehen sollte, ist gewiß nicht anzunehmen; gegen W. Marxsen, Der Evangelist Markus (1956) 53.

[27] Ev. Pt. 14, 60.

[28] Joh. 21, 1; dazu R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (1941) 546: „Der Redaktor wollte offenbar die Mk.-Mt.-Tradition von einer galiläischen Erscheinung des Auferstandenen mit der johanneischen Darstellung

Evangelien hat nur Lukas die galiläische Überlieferung getilgt und alle Osterereignisse konsequent nach Jerusalem oder in dessen nächste Umgebung gezogen. Die theologischen Gründe, die für diese Lokalisierung maßgebend waren, sind hier nicht zu erörtern[29]. Daß die jerusalemische Tradition sekundär ist, dürfte schon aus dem Übergewicht der älteren Zeugen zu folgern sein[30]. Ein letztes Argument liefert unser Paulustext[31]. Die hier erwähnte Erscheinung vor fünfhundert Brüdern (und Schwestern?) läßt sich in Jerusalem kaum unterbringen; sie weist also ebenfalls nach Galiläa. Auch wenn die runde Zahl der „Fünfhundert" übertrieben sein kann, ist die Versammlung für ein Privathaus zu groß[32], und eine Synagoge – wenn sie ausgereicht haben sollte[33] – wird den Anhängern Jesu in Jerusalem schwerlich zur Verfügung gestanden haben[34]. Einen Waldgottesdienst am Öl-

kombinieren. Indem er nun diese Geschichte nachfügte, nachdem schon zwei Erscheinungen des Auferstandenen erzählt worden waren (Joh. 20, 19–23; 24–29), mußte er die Tradition, der er V. 1–13 entnahm, in diesem Punkte ausdrücklich korrigieren und betonen, daß hier die dritte ‚Offenbarung' des Auferstandenen erzählt ist."

[29] Hierzu H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (1954) 78 f. 113 ff.; P. Schubert, The structure and significance of Luke 24, in: Neutest. Studien f. Rud. Bultmann (1957 [2]) S. 165 ff., 183 ff.

[30] Zu diesen kann auch noch die mutmaßliche Vorlage zur Berufung Petri im Lukasevangelium (5, 13–35) gezählt werden.

[31] Es erscheint mir in keiner Weise zwingend, daß der wahrscheinlich jerusalemische Ursprung seiner Formel, wie Conzelmann, Auferstehung Sp. 700 will, für „eine entsprechende Vorstellung über den Ort der Erscheinungen" zeugen müsse.

[32] Gegen J. Kreyenbühl, Der älteste Auferstehungsbericht und seine Varianten, ZNW 9 (1908) 257 ff.

[33] In Jerusalem sind uns alte Synagogen nicht erhalten. Die Bauten, die wir aus Galiläa kennen, wären in den meisten Fällen zu klein; vgl. über diese H. Kohl – C. Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa (1916), und C. Watzinger, Denkmäler Palästinas (1935) 107 ff.

[34] Grass S. 122 wendet hiergegen ein, die Urgemeinde müsse sich mit der Zeit doch Raum geschaffen haben, „so daß sie auch gelegentlich mit einem halben Tausend zusammenkommen konnte (unter freiem Himmel)". Aber hier stehen wir doch noch in den Anfängen ihrer Entwicklung. Diese auch sonst anfechtbare Annahme hat daher alle Wahrscheinlichkeit gegen sich.

berg wird man ebenfalls nicht in Erwägung ziehen wollen. Höchstens der Tempel käme noch in Betracht. Aber ganz abgesehen von der inneren Unwahrscheinlichkeit einer derartigen Tempelerscheinung und von der Unmöglichkeit, die Ungläubigen dann noch wie üblich von ihr fernzuhalten, wäre ein so außerordentliches Ereignis niemals spurlos in Vergessenheit geraten, und gerade Lukas hätte es bei seiner Vorliebe für den Tempel höchst wichtig und willkommen sein müssen[35]. Es bleibt für diese Erscheinung also nur eine Versammlung unter freiem Himmel irgendwo in Galiläa[36], und hier hat die Angabe, was die äußeren Umstände betrifft, auch am wenigsten Befremdliches an sich[37].

---

[35] So läßt er Paulus – im Widerspruch zu Gal. 1, 17 ff. – tatsächlich eine Art Sendungsvision im Tempel zuteil werden: Act. 22, 17 ff.

[36] Nach Mt. 28, 16 könnte man mit Dobschütz S. 33 an einen Berg als Stätte des Ereignisses denken. Aber die weit verbreitete religiöse Vorliebe für Erscheinungen und Offenbarungen auf den Bergen macht diese Nachricht doch verdächtig; vgl. das Material bei H. Riesenfeld, Jésus transfiguré (1947) 217 ff.; ferner W. Schmauch, Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im N. T. (1956) 67 ff. Vgl. noch besonders, was die „Sophia Jesu Christi" 77, 9 ff. über den Berg in Galiläa sagt, „den man ‚Ort der Reifezeit und Freude' nennt", wo Jesus nach der Auferstehung seine zwölf Jünger und sieben Frauen belehrt: Die gnostischen Schriften des kopt. Papyrus Berolin. 502, hrsg., übers. u. bearb. v. W. C. Till (1955) 195 f. Die völlige Ablehnung einer symbolisch-typologischen Bedeutung des Gebirges im Sinne W. Foersters, ThW 5 (1954) 484 f., wird sich schwerlich halten lassen. Was Holl S. 46 f. an dieser Stelle gegen eine Lokalisierung in Galiläa und für Jerusalem vorbringt, ist gänzlich gewichtlos. Wenn Paulus bemerkt, von den Fünfhundert seien „viele" noch am Leben, „einige" freilich schon verstorben, so setzt das in keiner Weise voraus, sie müßten sich alle an einem Ort befunden haben, wo man sie jederzeit wieder auffinden konnte. Zu Holls Mißtrauen gegen eine so große Jüngerschar in Galiläa s. u. Anm. 38. Weitere Literatur zur Frage bespricht W.-G. Kümmel, ThR 18 (1950) 21 ff.

[37] Es ist mir freilich nicht deutlich geworden, warum den Jerusalemer Berichten, wie Conzelmann, Auferstehung Sp. 699 f. meint, „traditionsgeschichtlich" ein Prae zukommen soll, noch weniger, warum Marxsen S. 52 meine Gründe für die galiläische Lokalisierung überhaupt nicht als solche gelten läßt. Auch andere als traditions- und formgeschichtliche Erwägungen beanspruchen ihr Recht.

Galiläa war ja die alte Heimat Jesu, wo seine Anhängerschaft herkam und stark war, und noch später hat es hier größere, von Jerusalem unabhängige Gemeinden gegeben, die auch Mission trieben[38].

Die Erscheinung vor fünfhundert Brüdern ist bei Paulus bereits die dritte in der Reihe und gehört, wie gesagt, vielleicht schon nicht mehr in das alte Kerygma hinein. Am Anfang steht die Erscheinung vor Petrus allein. Dies ist nach der klaren Angabe bei Paulus nicht zu bezweifeln und paßt auch zu der überragenden Stellung, die gerade Petrus in der urchristlichen Überlieferung zuteil wird[39]. Petrus wird durch dieses Ereignis zum Felsen, auf den die Kirche gebaut ist. Darum wird diese Petrusbegegnung auch von Lukas erwähnt, wie es scheint, auch hier in einer übernommenen, kerygmatischen Formulierung. Aber sie wird seltsamerweise trotzdem nicht wirklich erzählt. Vor ihre Darstellung schiebt sich die Geschichte der Jünger von Emmaus[40], die nicht einmal zum Zwölferkreise gehören und denen der Auferstandene außerhalb Jerusalems entgegentritt. Als sie mit der großen Nachricht in die Stadt zurückkehren, werden sie hier aber bereits mit dem Jubelruf empfangen, der Herr sei wahrhaftig auferstanden und Simon erschienen[41]. Diese auffallende Verschachtelung der Berichte, die die Hauptsache wohl verkündigen, aber nicht beschreiben, hat von jeher den Verdacht nahegelegt, Lukas müsse bestimmte Gründe gehabt haben, eine Schilderung

---

[38] Soviel scheint mir E. Lohmeyer in seinem sonst problematischen Buch: Galiläa und Jerusalem (1936) völlig zwingend erwiesen zu haben.

[39] Hierzu besonders H. Strahtmann, Die Stellung des Petrus in der Urkirche, ZSTh 20 (1943) 223 ff.; ferner E. Stauffer, Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri, ZKG 62 (1943/44) 6 ff., und zuletzt O. Cullmann, Petrus, Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und theologische Petrusproblem (1952) 59 ff.; G. Schulze-Kadelbach, Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit, ThLZ 81 (1956) 1 ff.

[40] Lk. 24, 13–35.

[41] Hier liegt wahrscheinlich eine Korrektur der ursprünglichen Erzählung vor: Grass S. 35 ff. Die Lesart *λέγοντες* statt *λέγοντας* ist gewiß nicht ursprünglich.

der Petruserscheinung zu vermeiden. Vielleicht ließ sie sich in ihrer Besonderheit nicht vom Boden Galiläas ablösen und widersprach damit der jerusalemischen Tendenz seiner Darstellung[42]. Er konnte sie aber auch nicht einfach fortlassen; denn sie war grundlegend und gehörte zum ältesten Überlieferungsbestand. So wird sie also nur bekanntgegeben, und alle näheren Umstände und auch der genaue Ort der Begegnung bleiben seltsam in der Schwebe.

Trotzdem läßt sich vielleicht noch eine Vermutung wagen, die das bisher Gesagte unterstützen würde. Gerade Lukas bietet, im Widerspruch zu allen anderen Evangelisten, eine eigentümliche Berufungsgeschichte des Petrus; das ist die Legende vom „wunderbaren Fischzug". Der Herr überrascht hier Petrus bei seinen Booten und Netzen und macht ihn zu seinem *ersten* Jünger, der hinfort nicht mehr Fische, sondern Menschen fangen soll[43]. Man hat schon oft bemerkt, daß dieses letzte Motiv der Sendung zu einer Ostergeschichte vorzüglich passen würde. Sollte sich hier, zeitlich verschoben, vielleicht ein Reflex der ersten Begegnung Petri mit dem Auferstandenen erhalten haben? Man hat auch an die Legende von dem über den See wandelnden Petrus erinnert[44]; doch sind die Beziehungen hier weniger deutlich[45]. Entschieden in diese Richtung weisen dagegen die späteren Aufer-

[42] Dies ist natürlich nur eine Vermutung. Sie ist, wie ich nachträglich bemerke, mit derselben Begründung schon von Stauffer, Vor- und Frühgeschichte S. 19 geäußert worden: „Der verschollene Bericht erzählte von Erscheinungen in Galiläa, und die Einzelheiten dieser Erzählung waren vermutlich untrennbar mit jener Örtlichkeit verknüpft. L(ukas) aber will nur von Jerusalemer Erscheinungen wissen und berichten." Eine solche Erklärung erscheint mir jedenfalls wahrscheinlicher als die Annahme, die besondere eschatologische Färbung dieser Erstbegegnung im Sinne der Parusieerwartung habe ihr Verschwinden veranlaßt. Diese hätte sich – wenn sie wirklich bestand – wohl verwischen oder übermalen lassen.

[43] Lk. 5, 1–11; vgl. Mk. 1, 17.

[44] Mt. 14, 28 ff.; Kreyenbühl S. 260 ff.: Hirsch S. 22 ff.

[45] Das gilt erst recht von der Verklärungsgeschichte und dem Petrusbekenntnis, die besonders R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (1957 [3]) 275 ff., als umgeformte Ostergeschichten verstehen möchte.

stehungsgeschichten des Johannes-Anhangs[46] und des Petrus-Evangeliums[47], in denen der Auferstandene Petrus wieder am See Genezareth beim Fischen erscheint und das Motiv des wunderbaren Zuges und der Sendung – jedenfalls bei Johannes[48] – noch einmal auftaucht[49]. Eine mehr als hypothetische Lösung ist hier natürlich nicht möglich[50]; aber eine gewisse Wahrscheinlichkeit spricht m. E. in der Tat dafür, daß die erste Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus beim Fischfang am See Genezareth in Galiläa erfolgt ist.

Daß Matthäus von der ersten, grundlegenden Petrusbegegnung nichts berichtet, erscheint auf den ersten Blick sehr auffallend, gerade weil er, anders als Lukas, die galiläische Orientierung des Markusevangeliums durchaus beibehält. Aber Matthäus hat die Ostergeschichte überhaupt in einer sehr radikalen Weise vereinfacht und konzentriert. Er bringt als Abschluß seines Evangeliums nur eine einzige große Erscheinung vor allen Jüngern, die auf einem Berge in Galiläa vor sich geht, wohin sie Jesus beordert hat[51]. Alle anders laufenden, differenzierten Berichte über Jüngerbegegnungen werden von dieser monumentalen Schluß-

---

[46] Joh. 21, 1 ff.

[47] Pt.-Ev. 14, 60.

[48] Der Text des Petrusevangeliums bricht vorher ab. Auch in der Epist. apost. 11 erscheint Jesus nach einer Handschrift beim Fischen.

[49] Ich verweise für die Diskussion der Frage, die hier im einzelnen nicht fortgeführt werden soll, auf BULTMANN, Johannes S. 545 ff.; STAUFFER, Vor- und Frühgeschichte S. 19 f.; CULLMANN S. 63 f.; GRASS S. 74 ff. und die dort genannte Literatur. BULTMANN selbst hält den Fischfang und die anschließende Mahlzeit nur für novellistische Ausmalung des ursprünglichen Bildwortes von Mk. 1, 17: Synopt. Tradition S. 232 f. 246.

[50] Allerdings steht Petrus im Johannes- und wahrscheinlich auch im Petrus-Evangelium Jesus hierbei nicht allein gegenüber. Aber er steht doch ganz im Vordergrund des Geschehens und erreicht Jesus nach Joh. 21, 7 f., vor den andern Jüngern, als erster. So ist er auch Joh. 20, 6 der erste Jünger, der das Grab Jesu betritt und, wenn wir den Lieblingsjünger als eine symbolische Figur nehmen dürfen, sogar überhaupt der erste, der es erreicht hat. In dieser Form erscheint die Nachricht in dem sekundären Einschub Lk. 24, 12.

[51] Mt. 28, 16 ff.

szene erdrückt und aufgesogen[52], und damit ist auch die Erscheinung vor Petrus als gesondertes Erlebnis in Fortfall gekommen; sie ist gewissermaßen in die eine, ideale Schlußkomposition nur mithineingenommen[53].

In späterer Zeit hat man auch Versuche gemacht, je nach Geschmack oder Tendenz andere Personen an den Anfang zu stellen und sie zu Trägern der ersten Auferstehungserfahrung zu machen: Jakobus oder Levi, Maria Magdalena, Nikodemus oder auch die Mutter Jesu kommen so auf den Platz, auf dem ursprünglich Petrus gestanden hatte[54]. Doch sind diese Berichte ohne historischen Wert und daher für uns jetzt ohne Interesse.

Die Erscheinung vor den Zwölfen, d. h. genau genommen: vor den übriggebliebenen elf Jüngern, die nach Paulus auf die Petruserscheinung gefolgt ist, hat sich so gut wie überall in der Überlieferung gehalten[55]. Das ist verständlich, wenn man die Bedeutung bedenkt, die „die Apostel" in diesem Sinne für die spätere Kirche gewonnen haben. Wenn die Petruserscheinung und die Erscheinung vor den Fünfhundert in Galiläa gespielt hat, so gilt dies natürlich auch für die Erscheinung vor den Zwölfen, die zwischen beiden in der Mitte steht. Möglicherweise darf man im Blick auf die Abendmahlstradition und die mit ihr zusammenhängenden Legenden von der Brotvermehrung auch hier eine nähere Vermutung wagen: die Erscheinung könnte anläßlich eines gemeinsamen Mahles der Jünger stattgefunden haben oder hat vielleicht in einem Mahl mit dem Auferstandenen gegipfelt. Die häufige Erwähnung des Essens und Trinkens in den Ostergeschichten könnte in diese Richtung weisen, auch wenn der Sinn dieses Vorgangs nicht mehr gleichmäßig verstanden und gedeutet

[52] Über die Begegnung mit den zwei Frauen Mt. 28, 9 f. s. u. Anm. 98.

[53] Weitere Gründe, die für das Verschwinden der Petrustradition in Betracht kommen können, stellt Brun S. 50 ff. zusammen.

[54] Vgl. W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen (1909) 261 ff.

[55] Das alte Markusevangelium scheint überhaupt keine Ostererscheinungen erzählt zu haben; aber die Erscheinung vor den Zwölf (und wahrscheinlich auch die vor Petrus) ist nach Mk. 16, 7 als bekannt vorauszusetzen.

wird[56]. Aber dies bleibt unsicher[57], und wir müssen uns mit der bloßen, bei Paulus bezeugten Tatsache dieser Erscheinung begnügen. Paulus sagt auch nichts darüber, wie ihr Zusammenhang mit der ersten Erscheinung vor Petrus geschichtlich zu denken ist. Petrus ist auch bei der zweiten Erscheinung mit dabei; irgendein Zusammenhang muß also bestanden haben. Man könnte sich etwa denken, Petrus habe, durch sein Erlebnis zu voller Gewißheit gelangt, die anderen Jünger versammelt, und dann habe sich die Erscheinung wiederholt. Mit der dritten Erscheinung ist die Entwicklung offensichtlich viel weiter fortgeschritten[58]. Jetzt ist es bereits ein stattlicher Kreis, der sich um die Jünger geschart hat; die „Kirche" ist im Entstehen, und die Gemeindebildung im großen Stil hat in Galiläa begonnen.

Bei den zwei nächsten Angaben, die Paulus macht, tappen wir fast völlig im dunkeln. Über die Erscheinung vor Jakobus haben wir nur einen späten, ganz unglaubwürdigen Bericht des Hebräerevangeliums[59]. Es ist möglich, aber nicht notwendig, daß sie für Jakobus zugleich die Bedeutung einer Bekehrung gehabt hat[60]; denn zu Lebzeiten seines Bruders scheint er ihm noch fern-

---

[56] Lk. 24, 30 ff.; Joh. 21, 12 ff.; Ev. Hb. nach Hieron. vir. ill. 2; Mk. 16, 14; vgl. Act. 1, 4 (?); 10, 41. Unter unverkennbar antidoketischer Tendenz steht der Bericht von Lk. 24, 41 ff.; ebenso Ignat. Smyrn. 3, 3. Gegen die Überschätzung des Mahlmotivs bei Mk. Barth, Das Abendmahl (1945), s. die im entgegengesetzten Sinne etwas einseitige Kritik von W. Michaelis, Karfreitags- oder Ostercharakter des Abendmahls? in: Das Wort sie sollen lassen stahn (Festschr. Alb. Schädelin, 1950) 57 ff.

[57] Vgl. über diese Frage Brun S. 72 ff.; O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst (1956[3]) 14. Übrigens kann das Mahl, wie Brun S. 66 bemerkt, sehr wohl im Freien stattgefunden haben.

[58] Es besteht keine Veranlassung, sie mit der Pfingstlegende von Act. 2 zusammenzubringen: W.-G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus (1943) 8; Schmitt S. 138 ff.; Grass S. 99 ff. Und selbst wenn diese spätere Legende irgendeinen Nachhall des von Paulus berichteten Ereignisses enthalten sollte, läßt sich von ihr aus nicht mehr historisch zurückschließen.

[59] Hieron. vir. ill. 2.

[60] Dobschütz S. 24 f. Träfe diese Annahme zu, so ergäbe sich in der

gestanden zu haben[61]. In diesem Falle müßte die Erscheinung wohl gleichfalls nach Galiläa verlegt werden; denn was sollte Jakobus sonst in Jerusalem[62]? Jedenfalls wird die bedeutsame Rolle, die er von nun an in der Urgemeinde spielt, mit dieser Christusbegegnung innerlich zusammenhängen. Aber wir wissen nichts Näheres.

Für die Erscheinung vor „allen Aposteln" fehlen uns überhaupt weitere Quellen. Es wird sich hier um einen Berufungs- und Sendungsakt gehandelt haben; denn die Apostel sind die frühesten Missionare der Kirche. Sie bilden einen eigenen, nicht ganz kleinen Kreis von Personen, zu dem jedenfalls Petrus und später auch Paulus gehört haben[63]. Für Jakobus ist dies jedoch fraglich, und insoweit bleiben auch alle Versuche, zwischen seiner Christusbegegung und der Erscheinung des Herrn vor „allen Aposteln" einen bestimmten Zusammenhang zu finden, ungewiß. Es ist denkbar, daß die Erscheinung vor den Aposteln schon nach Jerusalem gehört. Es ist aber ebenfalls möglich, daß gerade sie den Führern der jungen Gemeinde zum Anlaß wurde, nach Jerusalem aufzubrechen und hier, im heiligen Zentrum Israels, den Kampf um das Volk zu beginnen, zu dem sie berufen waren.

Die nachträgliche Berufung des Paulus steht für sich. Sie ist, wie er selbst betont, die letzte Erscheinung gewesen, und eigentlich eine Ungeheuerlichkeit. Wahrscheinlich hat Paulus hierbei

---

Reihenfolge der Einzelerscheinungen eine hübsche, aber natürlich ganz ungewollte Klimax: vom Jünger Petrus über den neutralen Jakobus zum Verfolger Paulus.

[61] Mk. 3, 21. 31 ff. par.; 6, 3 par.; vgl. Joh. 7, 6. 10.

[62] Man könnte allerdings annehmen, Jakobus, der zum Passafest nach Jerusalem gekommen war, hätte die Stadt damals noch gar nicht verlassen (Bultmann, brieflich); aber man käme damit chronologisch doch recht ins Gedränge. Auch W. Grundmann, Die Geschichte Jesu Christi (1957) 369 f., möchte im Anschluß an Albertz die Erscheinungen vor den Verwandten Jesu ursprünglich an Jerusalem haften lassen. Gerade sie erscheinen aber später vorzüglich „an die Heimatprovinz gebunden"; vgl. Lohmeyer S. 53 ff.

[63] H. v. Campenhausen, Der urchristliche Apostelbegriff, Stud. theol. 1 (1947) 96 ff., besonders S. 105 ff.

nicht nur dies im Auge, daß sie einem wütenden Verfolger zuteil wurde, der mit einem Mal durch sie herumgeworfen und zum Apostel erhoben wurde, sondern er denkt auch an das Verspätete, in jeder Hinsicht Unvermutete dieses Geschehnisses in einer Zeit, da die Kirche bereits gegründet war und weitere Erscheinungen nicht mehr zu erwarten standen. Für sein eigenes Urteil hat freilich auch diese Erwählung einen kirchen- und heilsgeschichtlichen Sinn. Denn Paulus verstand sich nicht als einen Apostel, der die schon begonnene Verkündigung lediglich weiterführen sollte, sondern als den Apostel der Heidenvölker schlechthin und hat mit diesem universalen Verständnis seines Auftrags tatsächlich Epoche gemacht.

Aus den seither verstrichenen etwa zwei Jahrzehnten sind Paulus keine weiteren Christuserscheinungen bekannt geworden. Allem Anschein nach hält er die Reihe für abgeschlossen[64] – enthusiastische Erlebnisse und etwaige „Visionen" stehen für ihn auf einem anderen Blatt. Daß die Aufzählung der Christuserscheinungen, so wie er sie gegeben hat, vollständig sein will, ist vorauszusetzen; d. h. Paulus nennt hier sämtliche zuverlässige Zeugnisse und Zeugen, von denen er weiß. Die Liste kann natürlich trotzdem lückenhaft sein; es kann sein, daß es noch weitere Osterbegegnungen gegeben hat, von denen Paulus nichts wußte, weil sie nicht zur Standard-Überlieferung gehörten, oder auch, weil sie ihm im Augenblick der Niederschrift nur nicht gegenwärtig waren. Aber Anzeichen, die dies besonders wahrscheinlich machen könnten, gibt es nicht[65]. Das weitaus meiste von dem,

[64] Das ergibt sich schon aus dem *ἔσχατον δὲ πάντων,* vielleicht auch aus dem umstrittenen Begriff des *ἔκτρωμα;* vgl. über dessen Auslegungsmöglichkeiten J. Schneider, ThW 2 (1935) 463. Mir scheint nach wie vor wahrscheinlich, daß Paulus das Wort in einer speziellen und krassen Bedeutung („unzeitige Geburt") verwendet, die in der literarischen Überlieferung begreiflicherweise nicht mehr zu fassen ist. Doch scheint heute die Neigung vorzuwalten, das Wort mit G. Björck, Coniect. Neotest. 3 (1938) 3 ff., im Sinne eines ganz allgemeinen Schimpfwortes („Scheusal von Geburt an") zu verstehen.

[65] Vgl. hierzu auch die Bemerkung Bruns S. 39 (und S. 65) über die große

was in dieser Hinsicht über die paulinische Überlieferung hinaus schon in den kanonischen und vollends in den apokryphen Evangelien erzählt wird, muß als legendare Wucherung angesehen werden und hat auf geschichtliche Glaubwürdigkeit keinen Anspruch.

II a.

Die Nachrichten, die Paulus bringt, sichern die Ostergeschehnisse, soweit sie nach Galiläa gehören. Für die frühen jerusalemischen Vorgänge bieten sie uns nichts. Nur dies wird gesagt, daß Jesus gestorben und begraben wurde und am dritten Tage wieder auferstand. Aber die Folgerung, Paulus müsse vom leeren Grabe schon gewußt haben, weil er das Begräbnis erwähnt[66], ist gewiß zu kühn. Möglicherweise rechnet Paulus mit einer realen Verwandlung und Verklärung des gestorbenen Leibes und insofern auch mit einem „Leer"-werden des Grabes[67]; aber auf be-

Einfachheit des alten „Schemas", in das die Auferstehungsgeschichten jeweils gefaßt waren.

[66] So G. Kittel, Die Auferstehung Jesu, DTh 4 (1937) 140 f., und A. Nikolaïnen, Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt II: Neutestamentlicher Teil (1946) 60 f.; Schmitt S. 120 ff.; E. Lichtenstein, Die älteste christl. Glaubensformel, ZKG 63 (1950) 31 ff.; vorsichtiger auch Rengstorf S. 40. 46 f.

[67] Damit habe ich in der ersten Auflage dieser Schrift ziemlich bestimmt gerechnet; ebenso z. B. auch G. Stählin, „On the third day", Interpretation 10 (1956) 282 ff. Dies scheint sich vor allem aus der Gleichartigkeit der Auferstehung Christi mit der Auferstehung der Christen (Röm. 8, 29) als Folgerung zu ergeben. Aber Grass S. 146 ff. hat nun doch sehr eindringlich gezeigt, daß ein solcher Schluß nicht unanfechtbar ist. Besonders im Blick auf 2. Kor. 5, 1 bleibt es trotz Röm. 8, 11 vielleicht denkbar, daß Paulus noch nicht mit einer Erneuerung des toten Leibes Jesu gerechnet hat und dann also auch noch nicht mit einem „Leer"-werden des Grabes zu rechnen brauchte. Aber andererseits würde sich Paulus mit einer solchen Denkweise (bei der von einer Auferstehung *des Leibes* Jesu im eigentlichen Sinne gar nicht mehr geredet werden könnte) zu allen jüdischen Auferstehungserwartungen, von denen wir wissen, in Gegensatz stellen und sich gerade dort den „gnostischen" Vorstellungen nähern, wo er sie am entschiedensten zu bekämpfen scheint. Jedenfalls nähert sich Paulus dem Problem der Leiblichkeit in diesem Zusammenhang von einer ganz anderen Seite als die spätere orthodoxe Theologie; vgl. J. T. A. Robin-

stimmte Nachrichten braucht er sich dabei nicht gestützt zu haben. „Gestorben und begraben" –, eine solche Wendung soll vielleicht nur die Realität und scheinbare Endgültigkeit des Todes als solche unterstreichen und besagt darüber hinaus dann nichts weiter[68]. Wir müssen uns also für das, was in Jerusalem geschah, ausschließlich an die evangelische Überlieferung halten, und diese ist in der uns vorliegenden Form jünger als Paulus und hat sich unter anderen, für die historische Zuverlässigkeit wesentlich ungünstigeren Umständen gebildet[69]. Legendarische, apologetische, z. T. auch kultisch-liturgische und polemisch-kirchenpolitische Tendenzen machen sich hier bereits bemerkbar. Unter allen erhaltenen Berichten stimmen nicht zwei miteinander überein. Allein, der ungünstige Eindruck, der so entsteht, wird doch erheblich gemildert, wenn man sich entschließt, die nachweislich jüngeren Berichte zunächst einmal samt und sonders beiseitezuschieben und ausschließlich der Markusüberlieferung zu folgen, die in allen weiteren Evangelien als Quelle verarbeitet und fortentwickelt ist. Zwar bietet auch Markus nicht einfach den Bericht

---

son, The Body. A study in Pauline Theology (London 1955), bes. S. 78 ff.; auch W. Ch. Robinson, The Bodily Resurrection of Christ, ThZ 13 (1957) 81 ff.

[68] In diesem Sinne kann auf Act. 2, 29 verwiesen werden; vgl. 13, 36. Hinter diesen Texten möchte J. W. Doeve, Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts (1954) 168 ff., judenchristliche Midraschim als Vorlage erschließen (?). E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht (1955) 115, verweist auf Jes. 53, 9. Vielleicht ist die Bedeutung der paulinischen Formel bereits antidoketisch zu bestimmen; so J. Schniewind, Die Leugner der Auferstehung in Korinth, in: Nachgelassene Reden und Aufsätze (1952) 122: „Kein Scheintod, kein Abschied des *ἄνω Χριστός* vom *κάτω Ἰησοῦς* vor dem Leiden oder im Leiden. Realität eines wirklichen Sterbens . . ."

[69] Zum folgenden verweise ich ein für alle Mal auf die umfassende motivgeschichtliche Analyse der Auferstehungsüberlieferung durch Lyder Brun (o. Anm. 24) und die formgeschichtlichen Untersuchungen von M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums (1959³), R. Bultmann (o. Anm. 45), Finegan (o. Anm. 24) und Grass (o. Anm. 2). Sie haben offenbar auch in der katholischen Forschung eine gewisse Beachtung gefunden, wie die vorsichtige Darstellung von J. Schmitt, Art. Auferstehung Christi im Lex. f. Theol. u. Kirche 1 (1957²) 1028 ff. zeigt.

eines „Augenzeugen". Auch hier zeigt die Passions- und Ostergeschichte bereits die Widersprüche verschiedener Traditionen, Erweiterungen und legendarische Züge. Aber im ganzen ist der Bericht doch keineswegs rein phantastisch; offensichtlich alte Nachrichten liegen vielfach zugrunde, und die Darstellung selbst ist weithin so nüchtern und sachgemäß, daß es keinesfalls erlaubt ist, das, was sie enthält, von vornherein als unglaubwürdig abzutun. Man muß alle Angaben und somit auch die Angaben über das leere Grab vielmehr Schritt für Schritt einzeln prüfen und untersuchen.

Schon dies ist beachtlich, daß Markus im Gegensatz zu den späteren evangelischen Berichten kaum einen Versuch macht, die furchtbare Einsamkeit zu verschleiern, in der das Ende Jesu sich vollzog. Das letzte Abendmahl feiert er noch mit den Zwölfen[70]; in der Gethsemane-Szene sind nur noch drei Jünger unmittelbar bei ihm[71], und bei der Verhaftung mögen sich noch einige weitere Pilger, die auf dem Ölberg lagerten, um ihn gedrängt haben[72]. Aber dann verlassen sie ihn alle und fliehen[73]. Auch Petrus wagt, Jesus nur mit Abstand zu folgen, bis in den Hof des Hohenpriesters hinein, und läßt ihn dann ebenfalls im Stich[74]. Von jetzt an ist in seiner Umgebung kein Jünger mehr zu finden. Bei der Kreuztragung durch Simon von Kyrene wird an dessen Söhne erinnert, die der Gemeinde später wohl angehört haben oder sonst bekannt geworden sind; denn ihre Namen werden genannt[75]. Die Kreuzigung selbst wird nur „von ferne" durch einige Frauen beobachtet, die von Galiläa her mit Jesus gezogen waren[76]. Die Beisetzung endlich erfolgt durch Joseph von Ari-

[70] Mk. 14, 17 ff. [71] Mk. 14, 33.

[72] Der Mk. 14, 51 erwähnte Jüngling läßt sich schwerlich mit einem der 14, 33 genannten Jünger oder sonst einem der Zwölf identifizieren.

[73] Mk. 14, 50. [74] Mk. 14, 53 ff.

[75] Mk. 15, 21; dazu Dibelius S. 183 f.

[76] Mk. 15, 40 f.; dazu Finegan S. 77: „Das Zusammensein der Frauen mit Jesus in Galiläa wird hier (V. 41 a) berichtet, aber man kann sie nicht aus den Erzählungen von der galiläischen Wirksamkeit Jesu genommen haben, weil sie dort niemals erwähnt werden. Erst Lukas (8, 2 f.) hat sie dorthin ge-

mathia, einen Mann, wie es scheint, der jerusalemischen Aristokratie, der Jesus und seiner Bewegung mit Sympathie gegenüberstand, aber noch nicht zu dessen eigentlichem Anhang gezählt wird[77]. Das ist alles.

Diese Darstellung ist durchaus vertrauenerweckend und glaubwürdig. Für die Jünger war es nach der Wendung, die die Dinge seit der Verhaftung Jesu genommen hatten, nicht mehr ratsam, sich öffentlich zu zeigen und zu Jesus zu stellen. Man wird annehmen müssen, daß sie sich verborgen hielten[78]. So hatte die Gemeinde für alles Geschehene später kein anderes christliches Zeugnis erster Hand zur Verfügung als das Zeugnis der Frauen, die auch bei der Grablegung zugegen waren[79]. Man versteht, daß sie unter diesem Gesichtspunkt mit Nachdruck genannt und hervorgehoben werden[80]. Natürlich kann man auch diese An-

---

bracht. Ps. 37, 12 (*οἱ φίλοι μου... μακρόθεν ἔστησαν*) hat wohl die Wahl von *μακρόθεν* bestimmt, aber diese Psalm-Stelle hätte nie Veranlassung geben können, nur von *Frauen* zu sprechen. Daß die Frauen hier erscheinen, ist also nicht aus Tendenz oder Erfindung zu erklären. Sie stehen unmotiviert als Gegebenes da."

[77] Mk. 15, 43. Schon Mt. 27, 57 (*ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ*) sucht seine Beziehung zu Jesus enger zu verstehen, und Lk. 23, 50 f. beginnt bereits die legendarische Ausspinnung: der fromme und gerechte Mann hatte in den Rat der jüdischen Hierarchen nicht eingewilligt. Im Petrusevangelium 2, 3 ist er zum *φίλος Πειλάτου καὶ τοῦ κυρίου* geworden. Dagegen erscheint Act. 13, 29 die Grablegung als eine Handlung, die die Jesus feindlichen *κατοικοῦντες Ἰερουσαλὴμ καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῶν* verübt haben. Hier fehlt noch jede Verklärung, wie sie mit der wohlwollenden Zeichnung Josephs bei Markus ihren Anfang nimmt; aber das gibt noch kein Recht, hinter der predigthaften Wendung, die Lukas gebraucht, historische „Traditionen" zu suchen: Grass S. 179 f.

[78] Zu dieser Frage s. u. S. 94 f.

[79] Mk. 15, 47. Da sie in der Nähe des Kreuzes ausgeharrt haben, kann man sich etwa denken, daß sie hier mit Joseph von Arimathia zusammengetroffen und ihm dann zum Grabe gefolgt wären.

[80] Auffallenderweise sind es Mk. 15, 40 mehrere, darunter die 16, 1 genannten drei, 15, 47 aber nur zwei Frauen. Doch kann man diese Differenz nicht ohne weiteres als Zeugnis historischer Zuverlässigkeit in Anspruch nehmen. Es könnte sich auch um verschiedene „Quellen" handeln, die bei Markus

gaben – eben um ihrer absichtlichen Betonung willen – in Zweifel ziehen und dann auch das, was über die Beisetzung Jesu erzählt wird, für ungeschichtlich halten. Aber angesichts der Nennung Josephs besteht dazu kein Recht[81]. An und für sich sind die Dinge so, wie sie erzählt werden, durchaus plausibel und fordern keinen Zweifel heraus. Dies muß man sich klargemacht haben, wenn man die Erzählung über den Ostermorgen beurteilen will, an dem diese Frauen noch einmal in Aktion treten[82]. Muß sie grundsätzlich anders beurteilt werden als das, was Markus sonst an konkreten geschichtlichen Angaben zu überliefern weiß? Dies ist die entscheidende Frage, auf die es jetzt ankommt.

Die letzte Erzählung des Evangeliums hat insofern einen anderen Charakter als das Bisherige, als in ihrem Mittelpunkt nicht nur das leere und geöffnete Grab steht, sondern auch ein „Jüngling", d. h. ein Engel, der dieses Phänomen deutet und den Frauen den Befehl gibt, Petrus und die Jünger darüber zu unterrichten. Jesus, der Auferstandene, erklärt er, sei nicht mehr hier;

---

gegeneinander nicht ausgeglichen sind; vgl. Bultmann, Tradition S. 298. 308; Grass S. 181 und, noch bestimmter, R. Thiel, Drei Markusevangelien (1938) 202 ff.

[81] Die Tradition über die Beisetzung selbst scheint in sich nicht ganz einheitlich zu sein; aber für frei erfunden darf man sie darum nicht halten; vgl. M. Goguel, La foi à la résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif (1933) 121 ff.; La naissance du Christianisme (1946) 42 ff.; E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus (1959[6]) 351 f. Weitere Literatur zur Bestattungsfrage bespricht H. Lietzmann, ZNW 37 (1938) 296 f. Eine sehr konservative Sichtung des Materials und einen sehr phantastischen Erklärungsversuch, wie das leere Grab in Wirklichkeit zustande gekommen sei, bietet J. Spencer Kennard jr., The burial of Jesus, Journ. Bibl. Lit. 74 (1935) 227 ff., eine streng konservative, harmonisierende, im übrigen aber höchst sorgsame Erwägung aller Umstände der Bestattung W. Bulst S. J., Novas in sepulturam Jesu inquisitiones, Verbum domini 31 (1953) 257 ff. 352 ff. und: The Shroud of Turin (Milwaukee 1957) 77 ff. Grass S. 173 ff. und besonders S. 184 möchte die Möglichkeit, daß alle Nachrichten über die Beisetzung spätere Legenden seien, wenigstens offenhalten – was die Erklärung des „leeren Grabes" zur Legende natürlich erleichtern würde. Aber durchschlagende Gründe dafür kann er nicht anführen.

[82] Mk. 16, 1–8.

er ist bereits unterwegs nach Galiläa[83], wohin sie ihm folgen sollen. Dort werden sie ihn dann selbst zu Gesicht bekommen. Das ist ohne Zweifel ein legendarischer Zug, der die später folgenden Ereignisse in einer wunderbaren Ankündigung vorwegnimmt. Auch der vorausgehende Bericht über den Gang der Frauen zum Grabe ist nicht frei von Seltsamkeiten. Der Wunsch, einen schon beigesetzten, in Leintücher gewickelten Toten „am dritten Tage" noch zu salben, ist, wie man ihn auch deuten mag, durch keine uns geläufige Sitte gedeckt[84] und bei den klimatischen Verhältnissen Palästinas in sich selbst widersinnig[85]; und daß die Frauen erst unterwegs auf den Gedanken kommen, sie hätten eigentlich Hilfe nötig, um den Stein abzuwälzen und ins Grab

[83] Die Wendung *προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν* könnte auch transitiv übersetzt werden: Jesus treibt seine Jünger an, ihm nach Galiläa zu folgen. Allein diese vom allgemeinen Sprachgebrauch her naheliegende Möglichkeit verbietet sich im Blick auf Mk. 14, 28 und die bis zu einem gewissen Grade technische Verwendung des Wortes innerhalb des N. T.s im Sinne der „Nachfolge"; vgl. K. L. Schmidt, ThW 1 (1933) 130. An ein Führen nach Galiläa, wobei die Mission im „Galiläa der Heiden" gemeint wäre, denkt C. F. Evans, „I will go before you into Galilee"? JThS N. S. 5 (1954) 3 ff., was sprachlich gleichfalls möglich, aber sachlich einigermaßen willkürlich erscheint. Über Marxsen s. u. Anm. 147.

[84] Lukas erklärt die Verzögerung durch den ausdrücklichen Hinweis auf die Sabbatruhe 23, 56 b. Dagegen darf man nicht auf die jüdische Vorschrift Sabb. 23, 5 (vgl. Semach. 1, 2) verweisen, die das Salben eines Leichnams auch am Sabbat gestattet; denn, von anderem abgesehen, ist hier nur an einen soeben im Hause Verstorbenen gedacht, nicht an einen schon beigesetzten Toten, zu dem man hinauspilgern müßte.

[85] Doch braucht man nicht mit Clemen S. 97; Lohmeyer, Markus S. 296 darüber hinaus hier noch einen Widerspruch zur Salbungsgeschichte Mk. 14, 8 zu entdecken. Daß die Frauen das frühere, weissagende Wort Jesu hätten kennen und sich danach richten müssen, ist zu viel verlangt, und im übrigen geht es ja tatsächlich in Erfüllung, und die Salbung wird nicht nochmals wiederholt. Daß sie von der Salbung durch Joseph von Arimathia und von der Grabeswache noch nichts gewußt hätten, ist eine verzweifelte Annahme Bulsts, Inquisitiones S. 273, mit der die Hinzufügungen der Parallelberichte gerettet werden sollen; ähnliche Harmonisierungsversuche z. B. schon bei K. Bornhäuser, Die Kreuzesabnahme und das Begräbnis Jesu, NKZ 42 (1931 S. 137 ff.) 147 ff. 161 ff.

zu gelangen, verrät ein mehr als erträgliches Maß von Gedankenlosigkeit. An dieser Stelle haben die späteren Evangelisten dementsprechend auch sämtlich geändert und mit Streichungen, Umdeutungen oder weiteren, rationalen Erklärungen zu helfen gesucht[86]. Aber so unwahrscheinlich der Markusbericht hier auch sein mag – irgendeine wunderhaft-phantastische Tendenz wird in solchen Einzelzügen nicht erkennbar. Sie dürften vielmehr als bloße, naive Hilfsmittel einer etwas primitiven Erzählungskunst zu bewerten sein: der Salbungswunsch dient dazu, den Gang zum Grabe irgendwie konkret zu motivieren, und die Sorge um den Stein wird nur vorgebracht, „um das Wunder vorzubereiten und den Effekt zu steigern“[87]. Ein Wunder im strengen Sinne wird überhaupt nicht erzählt, und das, was ohne diese erzählerischen „Kunstmittel“ übrig bleibt – ein Gang zum Grabe, das sich als geöffnet und leer erweist – ist ein sehr einfacher und durchaus nicht undenkbarer Tatbestand. Auch die Tätigkeit des Angelus interpres hält sich in engen und bescheidenen Grenzen. Daß Jesus selbst am Grabe nicht erscheint und nach den Worten des Engels auch anschließend offenbar noch nicht erscheinen soll, ist ebenfalls wohl zu beachten. Es ist ein auffallender Zug von Zurückhaltung, den, von Lukas abgesehen, kein späterer Bericht bewahrt hat. Eine Legende, die zur Sicherung und Ergänzung der Auferstehungsbotschaft nachträglich entworfen worden wäre, hätte doch wohl anders aussehen müssen, und „religionsgeschichtlich“ betrachtet, ist die Szene überhaupt ohne brauchbare Analogie[88].

Allein eine weitere Schwierigkeit ist mit dem allen noch nicht berührt, und auf diese in erster Linie stützt sich auch die ent-

[86] Vgl. außer den kanonischen Evangelien auch das Petrusev. 12, 52 ff. und die Epist. apost. 9 (20).

[87] So richtig Ed. Meyer I, 20 (literarisch geschickt [S. 17] sollte man diese Versuche freilich nicht nennen); ähnlich Grass S. 20.

[88] Über eine einigermaßen vergleichbare Darstellung in der Romanliteratur: K. Kerényi, Die griechische Romanliteratur in religionsgeschichtl. Beleuchtung (1927) 10 f.; Leipoldt, Auferstehungsgeschichten Sp. 737 ff.; C. Schneider I, 73, 84.

gegengesetzte Anschauung. Sie liegt im letzten Satz der Geschichte, der mit Recht immer wieder Befremden erregt hat. Nachdem die Frauen das leere Grab geschaut und den Engel vernommen haben, eilen sie nicht etwa, wie man annehmen sollte und wie sie geheißen sind, zu den Jüngern und sonstigen Anhängern Jesu zurück, um sie in Kenntnis zu setzen, sondern fliehen nur stumm von der Stätte; „denn ein zitternder Schrecken hatte sie befallen, sie waren außer sich und sagten niemand ein Wort davon; denn sie fürchteten sich“ [89]. Damit schließt die Geschichte und, wie heute wohl mit Recht meist angenommen wird, das ganze Markusevangelium höchst überraschend ab [90]. Es entsteht der schwerlich erwünschte Eindruck, die Frauen seien nach diesem wunderbaren Erlebnis dem eindeutigen Befehl des Engels nicht gehorsam gewesen. Der klar und nachdrücklich formulierte Auftrag kommt also, muß man folgern, überhaupt nicht ans Ziel, und es bleibt unklar, wie die Jünger dann überhaupt noch nach Galiläa gelangt sind, wo ihnen Christus erscheinen soll. Trotzdem wird das völlige Schweigen der Frauen so nachdrücklich begründet und hervorgehoben, daß man es keineswegs überhören kann [91]. Der Erzähler ist hieran interessiert, er will damit etwas Besonderes sagen; hier meldet sich unverkennbar eine ge-

[89] Mk. 16, 8.

[90] Ich gehe auf die Frage des Markusschlusses nicht mehr eigens ein. Sie ist reichlich diskutiert und für unsere Frage nicht entscheidend; vgl. zuletzt W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum N. T. (1958 [5]) 1705 f.; vgl. 274 f. Sollte eine Fortsetzung wirklich bestanden haben, so zeigt Mk. 16, 7 jedenfalls die Richtung an, in die sie gegangen sein müßte. Es scheint, daß die Annahme, Mk. 16, 8 sei der ursprüngliche Schluß des Evangeliums, wieder an Boden gewinnt. Act. 20, 23–25; 21, 10–14 läge dann eine ganz entsprechende Erzählungstechnik vor: das Martyrium des Paulus wird nur noch prophetisch angekündigt, und „da die Apostelgeschichte das Lebensende des Apostels nicht erzählt, ist diese Prophezeiung von um so größerer Bedeutung“: M. Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte (1951) 136.

[91] Das würde auch dann noch in einem freilich abgeschwächten Sinne bestehen bleiben, wenn man den Vers mit Thiel S. 204 f. und E. Hirsch, Frühgeschichte des Evangeliums (1941) 178 auf zwei Quellen verteilen wollte.

wisse Absicht – es erscheint eine auf den ersten Blick einigermaßen rätselhafte Tendenz.

Diese Tendenz kann sich darin nicht erschöpfen, daß sie nur den „numinosen Schauer" hervorheben möchte, der von dem leeren Grab und den Worten des Engels ausging[92]. Eine so romantisch-moderne Auslegung der letzten Worte reicht gewiß nicht zu. An unserer Stelle muß etwas Konkreteres gemeint sein. Und so hat die kritische Auslegung zu einer traditionsgeschichtlichen Erklärung gegriffen, die zuerst wohl bei Wellhausen auftaucht und seitdem mit mancherlei Variationen im Grunde doch gleichlautend vorgetragen wird. Mit diesem letzten Verse, sagt man, soll das verspätete Auftauchen der Grabesgeschichte gewissermaßen entschuldigt werden; er soll es verständlich machen, „daß dieser Auferstehungsbericht der Frauen erst nachträglich bekannt wurde"[93]. Das heißt: hier wird also deutlich, daß es sich bei der ganzen Überlieferung vom leeren Grabe um eine späte und nachträgliche Legende handelt und daß der Berichterstatter dies selbst noch ahnt oder weiß, indem er sich gegen alle Bedenken hinsichtlich seiner willkommenen, aber doch überraschenden Nachricht im voraus zu decken sucht. Das Grab war wirklich leer, diese Tatsache ist damit erwiesen, und wenn sie bisher noch nicht bekannt gewesen ist, so liegt dies eben daran, daß die Frauen geschwiegen haben. Das ist zwar angesichts des himmlischen Befehls eine reichlich plumpe und störende Auskunft, und auch sonst ergeben sich für unser Gefühl sofort eine Reihe von Unstimmigkeiten; aber gerade bei einer apologetischen

[92] So besonders O. Linton, Der vermißte Markusschluß, ThBl 8 (1929) 229 ff. Die Betonung von Furcht und Schrecken angesichts einer himmlischen Erscheinung und das korrespondierende „Fürchtet euch nicht!" hat Mk. 16, 5 f. durchaus typischen Charakter, und auch 16, 8 ist zunächst noch von hier aus zu verstehen. Man darf nicht mit F. Scheidweiler, Das Schweigen der Frauen (Markus 16, 8) und das Osterwunder, Die Pforte 6 (1954/55) 152 ff., an eine Grabschändung oder sonst an einen besonderen Anlaß denken, der die Furcht erklären könnte. Auch würde der Evangelist den Nachklang solcher Dinge gewiß nicht in dieser Weise konserviert haben.

[93] J. Wellhausen, Das Evangelium Marci (1902 [2]) 136.

Abzweckung kann man das seltsame Verhalten der Frauen in Kauf nehmen. „Über die Frage, wie bei ihrem Schweigen der Verfasser etwas davon hat erfahren können, werden sich die gläubigen Leser nicht weiter den Kopf zerbrochen haben“ [94].

Diese Deutung ist heute, wie gesagt, noch weit verbreitet [95]. Aber ich glaube nicht, daß sie sich halten läßt. Schon die ungeschickt-raffinierte Absicht, mit der ihr zufolge der fragliche Satz formuliert wäre, läßt sich wohl irgendeinem mittelalterlichen Legendenfabrikator zutrauen, wäre aber innerhalb der alten evangelischen Überlieferung völlig ohne Beispiel. Man könnte innerhalb des Neuen Testaments höchstens auf den Zweiten Petrusbrief als Parallele hinweisen, die aber doch andersartig ist und aus dem späteren zweiten Jahrhundert stammt. Hinzu kommt, daß die Erzählung auch so noch das, was sie angeblich leisten soll, in Wirklichkeit gar nicht leistet. Man kann den Text im Sinne jedes naiven Lesers und somit auch des Verfassers schwerlich anders verstehen, als daß die Frauen *zunächst* geschwiegen hätten, so daß die folgenden Geschehnisse also ohne ihr Zutun und ohne Rücksicht auf das leere Grab in Gang kamen [96]. Das kann Tage, vielleicht Wochen gedauert haben; aber spätestens das Bekanntwerden der galiläischen Erscheinungen und die Entstehung der glaubenden Gemeinde muß ihnen dann doch die Zunge gelöst haben. Ein um Jahre oder gar Jahrzehnte verspätetes Auftauchen der Erzählung kann auf diesem Wege

---

[94] Ed. Meyer I, 18. Dibelius, Formgeschichte S. 190 f. hat die Erklärung insofern feiner und vorsichtiger gestaltet, als er annimmt, eine ältere, tendenzfrei gewachsene Legende sei der apologetischen Absicht erst nachträglich dienstbar gemacht worden. Doch für das Verständnis des entscheidenden Verses 16, 8 ist damit nichts geändert.

[95] So haben sie V. Taylor, The Life and Ministry of Jesus (1955) 223; Grass S. 22 f. und G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (1957 [2]) 167 f., erneut vertreten, ohne auf meine Bedenken einzugehen.

[96] Diese Voraussetzung wird von Lukas in einem vergleichbaren Zusammenhang ausdrücklich hervorgehoben: die Jünger schweigen über die bei der Verklärung erschauten Dinge ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις d. h. hier bis nach der Auferstehung und bis zur endgültigen Verklärung des Herrn (Lk. 9, 36).

unmöglich erklärt werden[97]. Von hier aus läßt sich also der Bericht nicht wohl in Zweifel ziehen. Aber ehe wir uns der Frage seines geschichtlichen Wertes oder Unwertes von neuem zuwenden, ist es zur Sicherung des Bisherigen erforderlich, daß wir für die Schlußworte des Evangeliums unsererseits eine brauchbare Erklärung finden; denn ihre Seltsamkeit ist in der Tat nicht zu leugnen. Dazu ist es nötig, etwas weiter auszuholen und die anderen Berichte über das leere Grab auch noch ins Auge zu fassen.

II b.

Das Matthäusevangelium ist im allgemeinen und besonders auch in der Lokalisierung der Auferstehungsbegegnungen nach Galiläa der Markusüberlieferung gefolgt. Trotzdem hängt es der Erzählung vom leeren Grabe schon eine erste Erscheinung Jesu vor den Frauen an[98] (während Lukas etwas Derartiges ausdrück-

---

[97] W. Baldensperger, Urchristliche Apologie. Die älteste Auferstehungskontroverse (1909) 36, hat dies mit Recht betont. Seine eigene Deutung, V. 16, 8 solle „das ganz unglaubliche Ausbleiben der Jünger am Ostermorgen" erklären, entspringt freilich auch modernem Empfinden und hat am Text kaum einen Anhalt. So ist auch er in seinem späteren Werk, Le tombeau vide. La légende et l'histoire (Paris 1935) 46 ff., dazu übergegangen, ähnlich wie schon vor ihm die Vettern Holtzmann (u. Anm. 137) und jetzt wieder C. Stange, Kreuz und Auferstehung, ZSTh 24 (1955) S. 379 ff., 385 ff., die vermeintliche Legende für im Kerne historisch zu erklären: die Frauen wußten nicht, daß Joseph von Arimathia den zunächst von den Soldaten ohne jede Sorgfalt entfernten Leichnam bei Nacht heimlich in sein eigenes Grab überführt hatte.

[98] Sie ist hier besonders verständlich; denn die späteren galiläischen Erscheinungen Jesu werden bei Matthäus nur in einer einzigen, großen Szene zusammengefaßt, die ganz im Zeichen der himmlischen Inthronisation und Jüngersendung steht; vgl. E. Lohmeyer, „Mir ist gegeben alle Gewalt", In memoriam Ernst Lohmeyer (1951) 9 ff. So kommt das Moment des Wiedersehens und freudigen Wiedererkennens nur in der lyrisch gehaltenen Begegnung gegenüber den Frauen zur Wirkung. Als ein Ersatz für die Petrusbegegnung, wie Brun S. 34 will, läßt sie sich nicht verstehen. Der Auftrag, den Jesus 28, 10 den Frauen erteilt, ist hier vielmehr eine offensichtliche Dublette zu den Worten des Engels 28, 7. Die Szene könnte also ursprünglich wohl als ein Ersatz für die Engelsszene entstanden sein, mit der sie jetzt (nach der

lich in Abrede stellt[99]). Eine andere, umfangreiche Erweiterung trägt apologetischen Charakter; das ist der Bericht über die Grabeswächter und den Betrug der jüdischen Hierarchen. Über das Motiv dieser Erzählungen gibt das Evangelium selbst Auskunft. Nachdem, heißt es, die Entdeckung des leeren Grabes bekannt geworden war, hätten die Hohenpriester und Ältesten die Lüge aufgebracht, der Leichnam sei nachts von den Jüngern selbst gestohlen worden, „und diese Erzählung wurde unter den Juden allgemein verbreitet bis auf den heutigen Tag“[100]. Diese feindliche Erfindung soll durch die Geschichte von den Grabeswächtern nunmehr widerlegt werden; sie soll zeigen, daß ein Leichenraub in Wirklichkeit unmöglich passieren konnte und daß die entgegengesetzte Behauptung nur auf bewußter, böswilliger Verleumdung beruht.

Wie meist, wenn eine solche tendenziöse Absicht leitend wird, hat der Erzähler sein bestimmtes, apologetisches Ziel vor allem im Auge und achtet darum nicht auf die Ungereimtheiten, die seine Erzählung rechts und links davon nach sich zieht. Unsere Geschichte strotzt von Widersprüchen und Unmöglichkeiten. Die Auferstehungsankündigung Jesu muß als allgemein bekannt vorausgesetzt werden, damit die „Hohenpriester und Pharisäer“ sich danach auch richten können, und sie tun dies mit Genauigkeit: nur bis zum vorgesehenen Zeitpunkt des dritten Tages ist die Wache notwendig und wird mit dieser Begrenzung vom Land-

Markusvorlage) kombiniert erscheint. Das Johannesevangelium ist in dieser Richtung noch einen Schritt weiter gegangen; Christus allein vollzieht 20, 17 die Aufklärung und Beauftragung Maria Magdalenas, und die nach der älteren Tradition beibehaltenen – hier zwei – Engel stellen zwar 20, 13 noch die gleiche Frage wie er, sind im übrigen aber im Grunde überflüssig und funktionslos geworden.

[99] Lk. 24, 24. Erst von Matthäus aus wird das Schweigen des Paulus über die vermeintliche Christusbegegnung der Frauen 1. Kor. 15, 4 überhaupt zum Problem, dem man dann mit überflüssiger Gelehrsamkeit durch den Hinweis beizukommen sucht, die Frauen seien nach jüdischem Recht ja nicht zeugnisfähig gewesen und darum von dem jüdisch geschulten Paulus absichtlich übergangen worden (so Hirsch, Kittel, Stauffer, Stählin u. a.).

[100] Mt. 28, 15.

pfleger erbeten[101]. Die Sitzung, bei der dies beschlossen wird, muß an einem Sabbath stattfinden – eine Schwierigkeit, die Matthäus selbst empfunden zu haben scheint, wenn er einer direkten Bezeichnung dieses Tages mit Hilfe einer künstlichen Umschreibung aus dem Wege geht[102]. Es widersteht ihm ferner, daß die himmlische Engelerscheinung, die Öffnung des Grabes und das Gespräch mit den Frauen vor heidnischen Zeugen stattfinden soll. Darum werden die Wachen im entscheidenden Augenblick von einem göttlichen Schrecken befallen, sie „wurden wie Tote“[103]. Trotzdem geben sie nachher nicht etwa Pilatus, sondern den jüdischen Hierarchen[104] den nötigen Bericht über „alles, was geschehen war“[105]. Und obgleich diese Bösewichte daraufhin nur ihre eigenen Lügen bekanntgeben und verbreiten lassen[106], wissen die Christen, wie der Bericht zeigt, doch genauestens über alle Vorgänge Bescheid[107].

Aber dies ist nicht die einzige Stelle, an der die apologetische Absicht gegen die Juden bei Matthäus greifbar wird. Noch ein weiterer, merkwürdiger Einschub läßt sich daraus erklären[108]. Im Gegensatz zum Markusbericht ist das Grab beim Erscheinen der

[101] Mt. 27, 63 f.

[102] Mt. 27, 62: *τῇ δὲ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευήν.*

[103] Mt. 28, 4. Daß schon hier – wie später im Petrus- und im Hebräerevangelium – ungläubige Heiden zu „neutralen“ Zeugen des „angedeuteten“ Auferstehungsvorgangs gemacht werden sollen, läßt sich m. E. nicht annehmen; gegen Grass S. 25.

[104] Das Petrusevangelium korrigiert 11, 43–49 auch diese Unmöglichkeit: Pilatus empfängt zuerst den Rapport und gibt erst später, von „allen“ (jüdischen Führern) bestürmt, den Schweigebefehl.

[105] Mt. 28, 11. [106] Mt. 28, 13 f.

[107] Natürlich kann der Gang der Frauen zum Grabe jetzt auch nicht mehr mit dem Salbungswunsch motiviert werden; sie kommen lediglich *θεωρῆσαι τὸν τάφον* (28, 1). Aber dies ist gegenüber Markus eher eine Verbesserung (S. 71).

[108] Der Einschub selber kann eine Vorgeschichte haben, und es mag sein, daß er, wie häufig angenommen wird, ursprünglich der Eingang zu einer Schilderung der Auferstehung selber war. Aber damit ist noch nicht erklärt, warum Matthäus dieses Stück in seinen anders gestalteten Bericht aufgenommen hat.

Frauen noch nicht geöffnet. Ein blitzender Engel, vom Himmel herab, erscheint erst in diesem Augenblick, wälzt den Stein beiseite[109] und fordert sie auf, sich nunmehr selbst davon zu überzeugen, daß das Grab leer sei[110]. Auf diese Weise ergibt sich, wahrscheinlich wieder ganz ungewollt, die seltsame Folgerung, daß Jesus vorher aus dem noch geschlossenen Grabe durch den Felsblock hindurch gefahren sein muß[111]. Aber das gewünschte Ziel ist erreicht: das Grab war nicht nur versiegelt und bewacht, es bleibt auch bis zum letzten Augenblick, da die Zeugen zur Stelle sind, gänzlich unberührt, und kein Räuber oder Dieb kann es somit betreten haben.

Die Überlieferung von den Grabeswächtern ist auch in die apokryphe Überlieferung übergegangen, und hier tritt die leitende apologetische Absicht dann immer deutlicher hervor. Besonders das Petrusevangelium hat verschiedene ältere Nachrichten zusammengetragen[112] und vorzüglich die Sicherung des Grabes noch über Matthäus hinaus ins Phantastische gesteigert. Der Stein wird nicht bloß einmal, sondern gleich siebenfach versiegelt[113]. Er ist zudem so unmäßig schwer, daß nicht nur alle Wächter einschließlich ihres Centurio, sondern auch noch die Ältesten und Schriftgelehrten der Juden und überhaupt alle Umstehenden mit eingespannt werden müssen, um ihn vor den Eingang zu wälzen[114]. Trotzdem setzt er sich im entscheidenden Augenblick

[109] Mt. 28, 2 f. [110] Mt. 28, 6.

[111] Origenes, Contra Celsum V 58, scheint sie noch nicht ziehen zu wollen, und die Kunst entschließt sich erst im hohen Mittelalter zu entsprechenden Darstellungen: H. Schrade, Ikonographie der christlichen Kunst I: Die Auferstehung Christi (1932) 56 ff. Für die altchristlichen Auferstehungsbilder s. jetzt: Jeanne Villette, La résurrection du Christ dans l'art chrétien du IIe au VIIe siècle (Paris 1957).

[112] Da das Petrusevangelium nach Abzug der Wache die Frauen noch zur Salbung kommen läßt und dazu auch die Auferstehung selber berichten will, so entsteht ein überaus künstliches Kommen und Gehen wie in einem klassizistischen Drama, das mit den drei Einheiten zurechtkommen muß.

[113] Ev. Pt. 8, 33.

[114] Ev. Pt. 8, 32. In der gleichen Absicht erweitert der westliche Text von Lk. 23, 53 die aus dem Markusevangelium übernommene Variante von dem

von selbst in Bewegung und kullert von der Stelle, als die Engel erscheinen und Jesus das Grab verlassen soll[115]. Besonders kennzeichnend ist die unverkennbare Absicht, die Zahl der neutralen und feindlichen Zeugen zu vermehren. Kelsos war gewiß nicht der erste, der im zweiten Jahrhundert darüber gespottet hat, daß der angeblich auferstandene Gott sich gleichwohl nur vor seiner gläubigen Anhängerschaft zu zeigen wagte[116]. Jetzt wird vor dem Grabmal für die Wache ein großes Zelt errichtet, und alles Volk, nicht nur aus Jerusalem, sondern auch aus der Umgebung strömt herzu, um den Platz in Augenschein zu nehmen[117]. Das Petrusevangelium schreckt aber auch nicht mehr davor zurück, die Auferstehung Jesu selbst zu beschreiben[118] und ausgerechnet die heidnischen Wachen und die mitanwesenden jüdischen Ältesten zu Zeugen dieses Vorgangs zu machen[119]. Die apologetische Interessiertheit hat über die religiöse Ästhetik gesiegt. Nur das Hebräerevangelium wagt es, in dieser Richtung noch einen Schritt weiter zu gehen: die erste Person, mit der Jesus nach seiner Auferstehung die Verbindung aufnimmt, ist hier der wohl mit zur Grabeswache gehörige[120] Knecht des Hohenpriesters, dem er zum

---

vor die Grabestür gewälzten Stein um die Nachricht, daß ihn zwanzig Männer kaum von der Stelle zu wälzen vermochten: . . . *ἐπέθηκεν τῷ μνημείῳ λίθον, ὃν μόγις εἴκοσι ἐκύλιον.*

[115] Ev. Pt. 9, 37.

[116] Orig. Cels. II, 63: *ἐχρῆν, εἴπερ ὄντως θείαν δύναμιν ἐκφῆναι ἤθελεν ὁ Ἰησοῦς, αὐτοῖς τοῖς ἐπηρεάσασι καὶ τῷ καταδικάσαντι καὶ ὅλως πᾶσιν ὀφθῆναι.* Ähnlich II 55. 70 und Porphyrios bei Macarius Magnes II 14; vgl. III 18. Der entgegengesetzte christliche Grundsatz wird Act. 10, 40 f. ausdrücklich formuliert: ... *αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι - οὐ παντὶ τῷ λαῷ, ἀλλὰ μάρτυσιν τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἡμῖν* ...

[117] Ev. Pt. 8, 31–9, 34. Nach dem slavischen Josephus 7, 8 (hinter Bell. 5, 54) bestand die Wache aus dreißig Römern und tausend Juden.

[118] Ebenso der lateinische Codex k saec. IV/V zu Mk. 16, 3: subito autem ad horam tertiam tenebrae die factae sunt per totum orbem terrae, et descenderunt de caelis angeli et surgent⟨es?⟩ in claritate vivi Dei simul ascenderunt cum eo, et continuo lux facta est, tunc illae accesserunt ad monimentum ...

[119] Ev. Pt. 10, 38 ff.

[120] Dobschütz S. 30.

handgreiflichen Erweis des Auferstandenseins selber das leinene Grabtuch überreicht[121].

In all diesen Berichten spiegelt sich die Diskussion der Christen mit ihren Gegnern wider. Sie erweist sich als ein überaus wirksames, die alte Überlieferung gestaltendes und immer stärker auch umgestaltendes Moment[122]. Diese Tendenz ist nicht nur bei Matthäus und in den apokryphen Evangelien, sondern auch im Johannes-Evangelium am Werk; hier ist sie bisher nur weit weniger bemerkt und beachtet worden. Eines ist unter diesem Gesichtspunkt freilich schon Chrysostomos aufgefallen[123]: der ausführliche Bericht über die Lagerung des Grabtuchs und des für sich gelegten, aufgerollten Schweißtuchs ist augenscheinlich als Beweis dafür zu nehmen, daß Jesu Leib nicht gestohlen sein konnte[124]. Niemand, der einen Leichnam fortschaffen will, packt ihn erst sorgsam aus, um ihn nackt davonzutragen[125]. Diese Nachricht liegt also auf derselben Linie, die dann im Hebräerevangelium bis ins Läppische übersteigert wird.

Aber Johannes begnügt sich nicht nur mit solchen Andeutungen. Er hat die Ostergeschichten mit großer Freiheit neu gestaltet und kümmert sich dabei nur selten um ältere Traditionen; aber auf den Verdacht des Leichenraubs kommt er gleichfalls in unüberhörbarer Weise zu sprechen und widerlegt ihn dann um so wirksamer. Als Maria Magdalena am frühen Ostermorgen das

---

[121] Hieron. vir. ill. 2: euangelium quoque, quod appelatur secundum Hebraeos ... post resurrectionem saluatoris refert: „dominus autem, cum dedisset sindonem seruo sacerdotis, iuit ad Iacobum et apparuit ei ...“ Die Frage, wie Jesus selbst zu neuen Kleidern gekommen sei, drückt hier noch nicht; vgl. aber Ps. Justin (= Theodoret? Diodor?), Quaest. orthod. 116.

[122] Natürlich kommen für die Entwicklung auch noch andere, wesentliche Motive in Betracht, auf die aber hier nicht einzugehen ist.

[123] Hom. Mt. 90 (91), 2; hom. Joh. 85 (84), 4.

[124] Joh. 20, 5–7; ähnlich der interpolierte Vers Lk. 24, 12.

[125] Vgl. hierzu auch das koptische Evangelium der zwölf Apostel, frg. 15 bei Graffin et Nau, Patr. or. II, 2 (1907) 172: Pilate dit: O hommes, qui détestez votre propre vie, si on avait pris le corps, (on aurait pris) les bandelettes aussi ...

Grab leer findet, ist dies ihr erster Gedanke: „Man hat den Herrn aus dem Grabmal entfernt, und wir wissen nicht, wo man ihn hingetan hat“ [126]. Sie wiederholt diese Klage, als sie der beiden Engel in lichten Gewändern gewahr wird, die zu Häupten und zu Füßen der Grabstätte Platz genommen haben [127]. Und endlich wird sie noch ein drittes Mal vorgebracht, als Jesus selber schon vor ihr steht, den sie jedoch für den Gärtner hält, der, wie sie meint, am ehesten den Leib entfernt haben kann: „Herr, wenn du ihn fortgeschafft hast, so sag mir, wo du ihn hingetan hast – ich will ihn holen!“ [128]

Es ist erstaunlich, wie wenig man die offenkundige aktuelle Beziehung, die hier vorliegt, beachtet hat. Die Geschichte ist so, wie sie Johannes bietet, die unmittelbare Antwort auf jüdische Anklagen und die dadurch geweckten Zweifel. Insbesondere die Gestalt des Gärtners und der Verdacht, er könnte den Leib Jesu beiseitegeschafft haben, stammen von hier. Der Gärtner ist eine durch die Überlieferung vorgegebene Figur, und die Frage, woran ihn Maria Magdalena als solchen erkannt habe, ist darum fehl am Platz. Die spätere jüdische Polemik kennt verschiedene Berichte darüber, wie der Leichnam Jesu in Wirklichkeit abhanden gekommen sei. Aber die weitaus häufigste Form ist die, daß „Juda der Gärtner“ als redlicher Mann den drohenden Schwindel vorausgesehen und darum den Leichnam beiseitegebracht habe. Als die Jünger dann mit ihrem Auferstehungsmärchen herausrückten und die Juden bereits in die größte Verlegenheit kamen, war er es, der den verschwundenen Leib wieder zur Stelle schaffen konnte. Dieser wird dann öffentlich durch die Straßen Jerusalems geschleift, und die christliche Lüge wird jedermann offenbar [129]. Auf die wechselnden Einzelheiten, mit denen dies

---

[126] Joh. 20, 2.

[127] Joh. 20, 13. Die redaktionellen Probleme dieses Kapitels brauchen wir nicht zu erörtern.

[128] Joh. 20, 15.

[129] S. Krauss, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen (1902), besonders S. 170 ff.; vgl. S. 59. 107 ff. 126 f.

alles erzählt wird, kommt es jetzt nicht an. Die Berichte sind in den uns erhaltenen mittelalterlichen und neuzeitlichen Fassungen spät und z. T. ganz phantastisch ausgestaltet. Aber der Kern ist alt, und so, in ganz einfacher Gestalt ist uns die Geschichte vom Gärtner, der den Leichnam entfernt hat, schon durch Tertullian bezeugt. Am Schluß seiner Abhandlung über die Schauspiele entwirft dieser mit glühenden Farben ein Bild des größten Schauspiels, das die Christen einmal genießen werden, des jüngsten Gerichts. Dann wird Christus als Rächer gegen all seine Verächter auftreten, und mit triumphierendem Hohn wendet sich Tertullian an dieser Stelle besonders an die, welche einst „gegen den Herrn gewütet haben", d. h. an die Juden[130]: „Da ist er, ... der Sohn des Zimmermanns oder der Dirne" – auch dies eine alte jüdische Verleumdung –, „der Sabbatschänder, Samariter und Besessene! Da ist er, den ihr Judas abgekauft habt, er ist es, der mit Rohr und Faustschlägen geprügelt, mit Speichel beschmutzt, mit Galle und Essig getränkt wurde! Da ist er, den seine Schüler heimlich entwendet haben, damit man sagen könne, er sei auferstanden, den der Gärtner beiseitegebracht hat, damit die vielen Besucher seine Salatpflanzen nicht beschädigten!" [131]

Diese letzte, sozusagen ganz harmlos-zufällige Erklärung des Verschwindens ist im Altertum m. W. sonst nirgends bezeugt[132].

---

[130] Es ist gegen die Zweifel von Krauss S. 3 eindeutig klar, daß im folgenden nicht Heiden, sondern die Juden gemeint sind; vgl. besonders: hic est quem a Iuda redemistis (u. Anm. 131).

[131] Tert., spect. 30 Reifferscheid-Wissowa 29, 13: hic est ille, dicam, fabri aut quaestuariae filius, sabbati destructor, Samarites et daemonium habens; hic est quem a Iuda redemistis, hic est ille harundine et colaphis diuerberatus, sputamentis dedecoratus, felle et aceto potatus; hic est, quem clam discentes subripuerunt, ut surrexisse dicatur, hortulanus detraxit, ne lactucae suae frequentia commeantium adlaederentur.

[132] Doch scheint sie auch Amolo von Lyon (841–852), Epist. seu liber contra Iudaeos ad Carolum regem 25 (Migne, patr. lat. CXVI 158), zu kennen, wenn er die Beisetzung Jesu in einem Garten voller Kohlpflanzen (in quodam horto caulibus pleno) als jüdische Überlieferung erwähnt. Es handelt sich nicht, wie ich in der ersten Auflage nach Krauss angegeben hatte, um Hrabanus Maurus, unter dessen Name die Schrift Amolos bei der ersten Veröffentlichung durch

Von dem absichtsvollen Beiseitebringen des Leichnams durch Juda den Gärtner – womit in Wirklichkeit Judas Ischarioth gemeint ist[133] – scheint diese frühe Fassung der Tendenzlegende noch nichts zu wissen. Aber sie kann auch nicht erst durch das Johannes-Evangelium hervorgerufen sein[134] – dessen christliche Auflösung des Rätsels wird in dieser Form ja noch gar nicht widerlegt –, sondern Johannes setzt bereits eine entsprechende polemische Darstellung voraus, der er seinerseits begegnen möchte[135]. Es ist dabei wohl zu beachten, daß es sich nicht mehr einfach um eine Wiederholung der gehässigen Verleumdung handelt, mit der es Matthäus zu tun hatte. Nicht die Jünger haben den Leichnam gestohlen, sondern das vermeintliche Wunder ist durch denkbar natürliche und banale Umstände zustande gekommen, und die Jünger haben das bloß nicht gemerkt. Die unwahrscheinliche Annahme, die gläubigen, opferbereiten Führer der ersten Gemeinde seien gemeine Gaukler und Gauner gewesen, ist hier also preisgegeben. Sie stirbt darum freilich nicht ab[136], aber es ist klar, daß die Abwehr der christlichen Verkündigung in

---

Chiffletius im Druck von 1656 zu Unrecht gestellt war: H. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben (1910) 15*f.

[133] S. Krauss, Neuere Ansichten über „Tholdoth Jeschu", Monatsschr. Gesch. u. Wissensch. Judant 76 (1932) 595 ff.

[134] Dies vermutet W. Bauer, Leben Jesu S. 483 und hält auch Grass S. 59 für möglich.

[135] Vielleicht hatte auch seine christliche Antwort bereits Vorgänger gehabt. Darauf könnte insbesondere der Plural Joh. 20, 2 weisen, der im Munde Maria Magdalenas, die bei Johannes als einzige Frau zum Grabe kommt, nicht recht zu passen scheint. Aber es gibt sprachliche Analogien für diese Redeform, durch die die Rekonstruktion einer älteren Quelle auf solchem Wege wieder recht fraglich wird; vgl. Bultmann, Johannes S. 530 Anm. 3.

[136] Justin, dial. 108, 2 setzt sie nach Matthäus voraus, beruft sich aber auf die jüdischen Sendboten, die mit dieser Botschaft *εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην* gesandt sein sollen. Auch Tertullian stellt in der angeführten Stelle beide Fassungen der Anklage nebeneinander. Der Jude des Kelsos bei Orig. Cels. II 55 scheint die Jünger nicht mehr als Leichenräuber, aber als Opfer einer Täuschung und zugleich als Schwindler anzusehen.

der neuen Form viel mehr Aussicht hatte, ernstgenommen und geglaubt zu werden. So ist es auch kein Zufall, daß sie in der späteren jüdischen Polemik die direkte Anklage gegen die Jünger als Leichenräuber und Lügner verdrängt hat. In dieser zweiten Form wird die Erklärung des leeren Grabes von jüdischen Gelehrten z. T. noch heute versucht[137]. Die Apostel und die ersten Christen waren also keine Betrüger, sondern leichtgläubige, unvorsichtige Toren, die einer Täuschung zum Opfer gefallen sind. Auf dieser Stufe der Auseinandersetzung ist eine Abwehr, wie sie Matthäus bringt, offenbar nicht mehr zu gebrauchen, und so erscheint die Grabesgeschichte bei Johannes gegen die neue Form der Verdächtigung in einer entsprechend veränderten, neuen Gestalt. Von dem vorausgesetzten, angeblichen Irrtum, heißt es jetzt, kann nach Lage der Dinge nicht die Rede sein. Die Jünger haben sich an Ort und Stelle davon überzeugt, daß ein Leichenraub gar nicht in Betracht kommen konnte. Selbstverständlich hatten auch sie, hatte vor allem Maria Magdalena angesichts des leeren Grabes zunächst einen derartigen Verdacht geschöpft; sie gingen ihm nach, und Maria Magdalena wollte ihn lange nicht fahren lassen[138]. Aber der unmittelbare Augenschein, d. h. nicht

---

[137] Vgl. z. B. Jos. Klausner, Jesus of Nazareth. His Life, Times and Teaching (1929) 357: „We must assume that the owner of the tomb, Joseph of Arimathia, thought it unfitting that one who had been crucified should remain in his own ancestral tomb." Ähnliches hatten freilich auch Heinrich-Julius wie Oskar Holtzmann erwogen; vgl. H. J. Holtzmann, Kommentar zu den Synoptikern (1901 [3]) 105 u. ö.; O. Holtzmann, Das Leben Jesu (1901) 392 f. Über Baldensperger s. o. Anm. 97. Nach P. Deussen, Die Philosophie der Bibel (1913) 226 f., müßten jedenfalls „einige oder mindestens einer" der Jünger gewußt haben, wo der Leichnam Jesu in Wirklichkeit geblieben war, und ihr Schweigen bedeutete daher eine „kleine pia fraus, an welcher, wie es scheint, nicht vorbeizukommen ist".

[138] Vgl. Joh. Chrystost., hom. Joh. 85 (84), 4: *ὁρᾷς, πῶς οὐδέπω περὶ ἀναστάσεως ἤδει τι σαφές, ἀλλ' ᾤετο μετάθεσιν γεγενῆσθαι τοῦ σώματος καὶ ἁπλάστως πάντα ἀπαγγέλλει τοῖς μαθηταῖς; ὁ δὲ εὐαγγελιστὴς οὐκ ἀπεστέρησε τὴν γυναῖκα ἐγκωμίου τηλικούτου, οὐδὲ αἰσχύνην ἐνόμισε τὸ παρ' αὐτῆς αὐτοὺς μαθεῖν πρότερον ταῦτα διανυκτερευούσης· οὕτω παντα-χοῦ τὸ φιλαλήθες διαλάμπει τῶν τρόπων.*

nur die Lagerung der Grabtücher, sondern vor allem die Begegnung mit der Person des Auferstandenen selbst, der an die Stelle des vermeintlichen Gärtners trat, mußte sie zuletzt überzeugen.

II c.

Lenken wir nach diesem Überblick noch einmal zum Grundbericht des Markusevangeliums zurück! Wir haben gesehen, wie die apologetische Auseinandersetzung mit den jüdischen Verdächtigungen in fast allen andern Evangelien, d. h. im Matthäusevangelium, im Hebräer- und Petrusevangelium und im Johannesevangelium, unübersehbare Spuren hinterlassen hat. Lukas ist der einzige Evangelist, der sich in seiner Darstellung von solchen Rücksichten frei oder so gut wie frei gehalten hat[139] und nur den Schriftbeweis um so nachdrücklicher zur Stützung eines Glaubens heranholt, der sonst allein auf den Auferstehungsbegegnungen ruht. Sollte die allgemeine apologetische Tendenz unter diesen Umständen nicht auch bei Markus schon eine Rolle gespielt haben? Diese Frage erscheint auf alle Fälle erlaubt.

An einer Stelle der Markuspassion ist schon bisher eine solche Möglichkeit gelegentlich erwogen worden. Es erscheint einigermaßen auffallend, mit welchem Nachdruck hier die Tatsache des Todes Jesu festgestellt und gleichsam amtlich bestätigt wird. Pilatus zeigt sich zunächst ungläubig und erstaunt, als er durch Joseph von Arimathia erfährt, Jesus sei bereits gestorben. Er ruft persönlich den Centurio heran, befragt ihn und läßt sich die Nachricht ausdrücklich bestätigen, ehe er den Leichnam, den „Kadaver" (πτῶμα), wie es mit einem starken Ausdruck heißt, dem Bittsteller freigibt[140]. Man kann natürlich sagen, diese Nachricht sei weiter nichts als eben „historisch"; Joseph könnte sie etwa den Frauen weitergegeben haben, und der Evangelist habe

[139] Ich setze hierbei voraus, daß Lk. 24, 12 interpoliert ist. Die entgegengesetzten Darlegungen R. Leaneys, The Resurrection Narratives in Luke (XXIV 12–53), New Test. Stud. 2 (1955/56) 110 ff., haben mich in keiner Weise überzeugt.

[140] Mk. 15, 43–45.

sie bloß aufgenommen und verzeichnet. Aber was hatte er daran für ein Interesse? Man könnte die Notiz in einem antidoketischen Sinne verstehen; sie würde in diesem Falle ausschließen, daß Jesus ein bloßes Geistwesen, ein „Gespenst" gewesen sei[141], das nicht wirklich sterben konnte und somit auch nicht wirklich und leibhaftig auferstanden ist. Eine solche Deutung ist nicht unmöglich[142], aber angesichts der sonstigen Haltung des Evangeliums doch recht unwahrscheinlich[143]. Soweit wir sehen können, setzt sich Markus noch nicht mit den christologischen Spekulationen der „Gnostiker" auseinander. Darum liegt es näher, an dieser Stelle mit massiveren Einwendungen zu rechnen: Jesus war wirklich tot, d. h. er wurde nicht vorzeitig, etwa als Scheintoter, vom Kreuz heruntergeholt[144], und das spätere Verschwinden seines Leibes läßt sich von hier aus nicht erklären. Wir wissen freilich nichts davon, daß ein derartiger Gedanke sich schon in so früher Zeit gemeldet hätte[145]. Aber angesichts des schnellen Verscheidens Jesu ist es gewiß nicht ausgeschlossen, daß er trotzdem geäußert worden ist. Wir hätten es in diesem Falle dann also ebenfalls schon mit einer gewissen Abwehr gegenüber skeptischen, rein „natürlichen" Erklärungen der vermeintlichen Auferstehung Jesu zu tun, die auf der Linie der späteren jüdischen Polemik lägen.

Aber dies mag auf sich beruhen bleiben. Viel wichtiger ist, daß auch der letzte, schwierige Vers des Evangeliums vielleicht von

---

[141] So das Hb. Ev. bei Ign. Smyrn. 3, 2 (Hieron. vir. ill. 16).

[142] S. o. Anm. 68.

[143] Sie würde erträglicher, wenn es sich hier, wie Bultmann, Tradition S. 296 meint, um einen (darum bei Matthäus und Lukas fehlenden) späteren Einschub handeln sollte.

[144] Finegan S. 80; M. Goguel, Les sources du récit johannique de la passion (1910) 101 f., möchte auch das Motiv der Salbung in Joh. 19, 40 entsprechend deuten.

[145] Von ferne taucht die Frage des Scheintodes bei Theodoret oder Diodor (?) auf = Ps. Justin, Quaest. orth. 64; vgl. Bauer, Leben Jesu S. 483 f. Über moderne Scheintodhypothesen s. A. Meyer S. 116 ff.; R. A. Hofmann, Das Geheimnis der Auferstehung Jesus (1921) 65; Goguel, Foi S. 205 ff.

hier aus beleuchtet und verstanden werden kann. Er ist ja die eigentliche Crux interpretum, für die eine brauchbare Erklärung noch aussteht. Die Frauen haben das leere Grab entdeckt; aber obgleich sie sich von dieser Tatsache unmißverständlich überzeugt haben und ein wunderbarer Jüngling sie über den Sinn des Geschehenen aufgeklärt und dazu noch einen bestimmten Auftrag erteilt hat, können sie, von Furcht und Schrecken befallen, mit dieser Erkenntnis nichts anfangen und führen den himmlischen Befehl nicht aus: sie sagen von dem Geschauten und Gehörten „niemand ein Wort". Diese Behauptung ist, wie wir früher betont haben, so unwahrscheinlich wie möglich. Aber angesichts der jüdischen Verleumdungen, wie wir sie etwa aus dem Matthäusevangelium kennen, gewinnt eine solche Feststellung trotzdem mit einem Mal einen verständlichen, apologetischen Sinn. Die Jünger, will der Evangelist sagen, hatten mit dem leeren Grabe überhaupt nichts zu tun. Wie sie schon bei der Beisetzung tatsächlich nicht beteiligt waren, so haben sie auch später bei dem, was hier erfahren wurde, ihre Hände schlechterdings nicht im Spiel gehabt; die Nachricht von dem leeren Grabe hat sie zunächst überhaupt nicht, nicht einmal nachträglich erreicht. Die Fäden, die zwischen ihnen und dem leeren Grabe laufen könnten, werden also einfach durchgerissen, und alle Verdachte, die in der einen oder anderen Form gegen ihre Lauterkeit erhoben sind, werden damit zu willkürlichen und unhaltbaren Verleumdungen. Das leere Grab ist ein Geschehen für sich, dessen Zeugnis zu den Erfahrungen, die die Jünger später in Galiläa machen werden, erst nachträglich hinzugetreten ist; es verdient darum doppelt Glauben und Beachtung, die Jünger selbst aber hatten nichts mit ihm zu schaffen. Nun befinden sich die Jünger auch nach Markus am Ostermorgen noch in Jerusalem. Der göttliche Bote erteilt ja gerade vom leeren Grabe aus den Befehl, sie sollten nach Galiäa aufbrechen, und es erscheint fast undenkbar, daß seine Worte, so wie sie formuliert sind, ursprünglich bloß in den Wind gesprochen waren. Der unerwartete Ungehorsam der Frauen, auf den ebenfalls nichts mehr zu folgen scheint, macht

den Bericht in seiner gegenwärtigen Form noch widerspruchsvoller. Aber dies alles erscheint mir gerade bezeichnend. Ganz wie im Matthäusevangelium verrät die Unstimmigkeit der Erzählung eine sekundäre, gewollte Umbiegung der Tradition[146], die als solche begreiflich ist[147]. Im Bestreben, einen bestimmten

[146] Ursprünglich muß die Geschichte also einen anderen Abschluß gehabt haben. Daß Mk. 16, 7 einen „Perikopenschluß" bilden sollte, habe ich weder behauptet noch gemeint. Die von GRASS S. 21 Anm. 3 dagegen geäußerte Kritik trifft mich insofern nicht.

[147] Die Korrektur (nicht des Textes, aber der Überlieferung) steckt nach dieser Deutung ausschließlich im V. 16, 8. Es ist nicht mehr erforderlich, V. 16, 7, wie häufig geschehen ist, als Einschub zu beurteilen. Diese Worte sind zumal dann, wenn Mk. 16, 8 den ursprünglichen Schluß des alten Evangeliums bildete, an dieser Stelle völlig unentbehrlich. Nur sie bringen den bestimmten Hinweis auf das letzte, lösende Geschehen, das Markus unmittelbar niederzuschreiben sich scheut. In jedem Fall ist der Text innerhalb des Markusevangeliums alt; denn auch Matthäus und Lukas haben ihn bereits gelesen und den Widerspruch zu ihrer eigenen Darstellung ertragen (Mt.) bzw. durch Korrekturen behoben (Lk.); vgl. auch Joh. 20, 2. 18. Es handelt sich also zweifellos um ein Stück alter, für uns ältester Überlieferung. Dagegen ist die analoge Weissagung Jesu selber, Mk. 14, 28, in der Tat als eine ungeschickte, sekundäre Vorwegnahme der Engelbotschaft zu verstehen, die den Gesprächszusammenhang der Stelle zerreißt. Hier ist mit MARXSEN S. 48 zweifellos „die Hand des Markus" zu erkennen.

Im übrigen bietet MARXSEN selbst eine völlig andere Erklärung der Perikope Mk. 16, 1–8. Er hält 16, 7 für einen tendenziösen Einschub des Evangelisten in die ältere, in sich geschlossene Erzählung, die jedoch in einem anderen Sinne – sei es nach WELLHAUSENS, sei es nach meiner Deutung – auch schon tendenziös war (S. 50). Das hängt mit MARXSENS Vorstellung von der galiläischen Orientierung des Markusevangeliums im ganzen zusammen, die sich indessen, wie mir scheint, zum mindesten an der vorliegenden Stelle nicht bewährt. Ähnlich wie vor ihm LOHMEYER und in anderer Weise EVANS (o. Anm. 83) sieht MARXSEN in „Galiläa" nicht nur einen geographischen, sondern auch, ja vorzüglich einen theologischen Begriff: Galiläa muß „in einem viel tieferen als bloß historischen Sinn" als die „Heimat" Jesu verstanden werden; „es ist der Ort, wo er gewirkt hat, wo er – in der Verkündigung verborgen – jetzt wirkt, wo er bei seiner Parusie wirken wird" (S. 60). Diese Anschauung wird mit dem bekannten Auszug der Urgemeinde aus Jerusalem in den Jahren 66–70 in Verbindung gebracht, und dieser wieder hängt „offenbar" mit der „in Galiläa erwarteten Parusie" innerlich zusammen. Von dieser

drohenden Verdacht abzuwehren, ein sonst vielleicht mögliches Mißtrauen zu zerstreuen, hat der Berichterstatter, wie so oft in derartigen Fällen, gar nicht bemerkt, zu welch seltsamen Konsequenzen seine Darstellung führen muß, sobald man sie in eine andere Richtung verfolgt, als er sie im Auge hatte.

Die vorgetragene Erklärung hat, wie gesagt, den Vorzug, mit einer auch sonst in der Überlieferung bezeugten Tendenz übereinzustimmen; sie ist nicht – wie der Wellhausensche Versuch –

---

sei auch in den Worten des Engels die Rede, und Jesu Aufenthalt in Galiläa sei auf seine „verborgene" Gegenwart in der Verkündigung in Galiläa als einer „Antecipation der Parusie" zu beziehen. Ich gestehe, daß mir diese Verbindung mythologischer und modern theologischer Gedanken schon als solche einigermaßen wunderlich erscheint. Aber auch die exegetische Begründung im einzelnen, die dafür versucht wird, ist mehr als brüchig. Marxsen erkennt, daß Lohmeyers sprachliche Erklärungen für die vermeintliche Ankündigung der Parusie im Engelwort (Mk. 16, 7) an und für sich nicht stichhaltig sind (u. Anm. 193) und beruft sich darum mit Michaelis (der den Vers indessen für ein echtes Jesuswort ansieht) auf den parallelen Einschub von Mk. 14, 28. Hier fiele nämlich auf, daß der Vers im Gegensatz zu Mk. 16, 7 „eine Zeitangabe enthält (nach meiner Auferstehung), die – aus der Situation Jesu heraus – auf ein Geschehen hinweist, das von der Auferstehung abgesetzt ist, zeitlich später liegt. So kann mit diesem Vers nur die Parusie gemeint sein" (S. 55). Das ist eine merkwürdige Folgerung. Es ist nicht einzusehen, warum der Umstand, daß Jesus „nach seiner Auferstehung" (wann denn sonst?) von Jerusalem nach Galiläa kommen will, nur von der Parusie verstanden werden „kann" und nicht genau so gut oder noch besser von den Osterbegegnungen des Auferstandenen mit seinen Jüngern. Diese muß auch Markus, wie Marxsen zugibt, gekannt und anerkannt haben, und alle sonstigen urchristlichen Zeugen, angefangen mit dem Apostel Paulus, haben den Osterglauben in erster Linie auf sie begründet. Markus kann sie 16, 7 um so weniger aus den Augen verloren und zugunsten der vermeintlichen Parusie in Galiläa gewissermaßen übersprungen haben, als die Form, in der gerade er die Entdeckung des Grabes berichtet, am allerwenigsten ausreicht, um eine, wie Marxsen will, vollgültige Ostergeschichte abzugeben. Es besteht also keinerlei Veranlassung, die zweifellos nächstliegende Deutung von Mk. 16, 7 zugunsten einer so gewaltsam begründeten Hypothese fahren zu lassen. Andererseits erscheint mir die übertriebene Skepsis, die J. M. Robinson, Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums (1956) 86, auf jede bestimmte Auslegung des fraglichen Verses verzichten läßt, gleichfalls nicht angemessen.

auf einen völlig frei konstruierten Zusammenhang bezogen. Man mag darüber hinaus auch darauf hinweisen, daß mit dem Schweigen der Frauen nicht nur das leere Grab von den Jüngern geschieden, sondern auch die Selbständigkeit dieser Jünger geschützt wird: sie sind mit ihren späteren Ostererfahrungen ursprüngliche Zeugen der Auferstehung, in keiner Weise durch die Frauen schon vorbereitet und in das zweite Glied gedrängt[148]. Das sind dann gewissermaßen nur zwei Seiten eines einzigen Motivs, das das eine Mal im Blick auf die Probleme des leeren Grabes, das andere Mal mehr im Blick auf die Würde der Jünger entwickelt wäre[149]. Doch wird dieser zweite Gesichtspunkt in den Quellen selbst nirgends deutlich erkennbar; ich möchte ihn daher meinerseits nicht in den Vordergrund schieben.

Im übrigen hat bezeichnenderweise kein einziger der späteren Evangelisten die von Markus gewählte Gewaltlösung beibehalten wollen[150], d. h. sie rechnen damit, daß die Frauen ihren Auftrag an die Jünger auch ausgerichtet haben[151]. Gegen das Judentum schlägt die Apologetik andere Wege ein, um die Möglichkeit eines Betruges oder einer ungewollten Täuschung auszuschließen. Den weiteren Gedanken, daß die Entdeckung des Grabes für den Osterglauben nicht ausgereicht habe und als solche noch nicht entscheidend gewesen sei, haben sie jedoch bewahrt. Er wird jetzt mit der typischen, zunehmenden Verdeutlichung und Ver-

148 So Brun S. 11; Nikolaïnen II, 65 und Riesenfeld S. 285 f.

149 So verbindet Grundmann S. 372 beide Erklärungen. Dagegen erscheint es mir nicht glücklich, wenn Grass S. 22 die Deutung der nordischen Theologen (o. Anm. 148) mit Wellhausens Hypothese zu kombinieren sucht; denn dabei handelt es sich um zwei gänzlich verschiedene Anliegen, und man muß sich entscheiden, welches gelten soll.

150 S. o. Anm. 147. Mit einer gänzlich anderen Lösung versucht es das Petrusevangelium. Es läßt den Auftrag des Engels 13, 56 überhaupt weg und läßt die Jünger 14, 58 f. ahnungslos, enttäuscht und niedergeschlagen wieder an ihre Arbeit gehen. Aber die ausdrückliche Feststellung, daß die Frauen geschwiegen hätten, ist auch hier in Fortfall gekommen.

151 Man kann also keinesfalls mit K. Barth, Die kirchliche Dogmatik IV, 2 (1955) 164 sagen, es handle sich hier wieder um einen „von den Widersprüchen der Überlieferung, die zu beseitigen offenbar niemand für nötig gehalten hat!"

gröberung der zugrunde liegenden Absicht immer stärker herausgearbeitet. Bei Matthäus bleibt es noch unklar, wie der Bericht der Frauen die Jünger überhaupt erreicht hat und wie sie ihn aufgenommen haben[152]. Lukas dagegen erklärt ausdrücklich, daß sie ihn zunächst als leeres Geschwätz beurteilt hätten[153]; die Nachricht weckte wohl eine gewisse Unruhe, aber noch keinen Glauben[154]. Im späteren, angehängten Markusschluß glauben die Jünger nicht einmal die ersten Begegnungen mit dem Auferstandenen, die ihnen gemeldet werden[155], und in einer bekannten Variante hierzu suchen sie sich dafür nachher umständlich zu entschuldigen[156]. Der Osterbericht der Epistola apostolorum entwickelt vollends ein längeres Hin und Her zwischen ihnen und den Frauen, auf die sie nicht hören wollen, bis Jesus unmittelbar eingreift[157]. – Man sieht hier, wie sich das apologetische Interesse langsam vom leeren Grabe löst und eine allgemeinere Bedeutung gewinnt, die nicht mehr bestimmte Einwendungen der Gegner, sondern ganz allgemein den „Unglauben", auch der schwachen Christen selber, im Auge hat[158]. Aber auch hier erscheint, wie im Johannes-Evangelium, das apostolische Zeugnis gerade darum so verläßlich, weil es nicht auf Grund der ersten, zweifelhaften Eindrücke und Meldungen zustande gekommen ist, sondern gegen anfängliche Zweifel und skeptische Bedenken gesichert und gewonnen wurde[159]. Alles wurde gewissenhaft ge-

[152] Sie begeben sich zum Berge in Galiläa auf Grund einer früheren, im Evangelium selbst aber nicht erzählten Weisung Jesu: Mt. 28, 16. Auch das unerklärte und vor allem nicht klar überwundene Zweifelsmotiv von Mt. 28, 17 macht den Eindruck eines versprengten Überrestes der voraufliegenden und von Matthäus unterdrückten Überlieferung; vgl. o. Anm. 98.

[153] Lk. 24, 11. [154] Lk. 24, 22 ff.

[155] Mk. 16, 11. Auch die Emmausjünger finden hier keinen Glauben: 16, 13.

[156] Das Freer-Logion hinter Mk. 16, 13 und Hieron. Pelag. II 15.

[157] Ep. ap. 10 (21).

[158] Davon zu unterscheiden ist die besondere, theologische Zweifelsfrage nach der Leiblichkeit des auferstandenen Christus, wie sie bei Lk. 24, 37 ff. und im Hebräerevangelium (o. Anm. 141) erscheint.

[159] Vgl. Brun S. 26 f. 49. 70; G. Baldensperger, Le tombeau vide, RHPhR 13 (1933) 126 ff.; Grass S. 29 f.

prüft, und ein Irrtum war ausgeschlossen. Selig aber sind, die nicht sehen und doch glauben[160].

Stellen wir nun zum Abschluß noch einmal die entscheidende Frage nach der historischen Glaubwürdigkeit der Nachricht, die die letzte Markus-Perikope überliefert. Ist unsere Deutung richtig, hat also schon Markus den Bericht einer gewissen, absichtlichen Bearbeitung unterzogen, so ist dieser selbst auf alle Fälle älter als das Evangelium, und die apologetische Auseinandersetzung um das leere Grab, die wir später deutlicher verfolgen können, hatte damals bereits begonnen. Das ist natürlich noch kein Beweis dafür, daß die Nachricht historisch sein muß. Es ist denkbar, daß die Legende, wenn sie es war, zunächst einmal ganz arglos in Umlauf gesetzt wurde, und die Schwierigkeiten, die sie enthielt, sich erst nachträglich offenbarten und dann beseitigt werden mußten[161]. Die Erzählung hat ja bis zu einem gewissen Grade zweifellos legendarischen Charakter, und man kann die Frage aufwerfen, ob es unter diesen Umständen überhaupt erlaubt sei, nach einem historischen „Kern" zu forschen und ihn rationalistisch herausschälen zu wollen. Aber andererseits wurde schon betont, daß die Geschichte im ganzen durchaus keinen besonders wunderhaften, phantastischen oder irgendwie unglaubwürdigen Eindruck macht. Nur die Gestalt des „Jünglings", den wir als Engel verstehen sollen, erscheint als eindeutig „legendarisch", und diese läßt sich ohne viel Mühe entfernen[162]. Die Namen der Frauen, der knappe und spröde Inhalt dessen, was sie am Grabe finden und zunächst nicht zu deuten wissen,

---

[160] Joh. 20, 29. Doch auch bei Johannes bringt es anscheinend nur der Lieblingsjünger fertig, ohne Schriftbeweis und ohne jeden Bericht von den Erscheinungen, allein auf Grund des leeren Grabes zu „glauben": Joh. 20, 8; vgl. H. Strathmann, Das Evangelium nach Johannes (1951) 256.

[161] So versteht offenbar Dibelius, Formgeschichte S. 190 f. die Entwicklung im Sinne der von uns abgelehnten Wellhausenschen Deutung mit ihrer – dann sekundären – Tendenz.

[162] Vgl. Bultmann, Tradition S. 314: „Der Engel hat keine selbständige Bedeutung, sondern spielt nur die Rolle des Angelus interpres." Das berechtigt natürlich nicht zu irgendwelchen literarischen Operationen.

spricht keineswegs für reine Erfindung, und die vermeintlichen Hinweise auf einen späteren Ursprung, die man hat entdecken wollen, sind unserer Meinung nach anders zu verstehen. Besonders auffallend ist, wie schon früher gesagt wurde, das Fehlen von Christuserscheinungen am Grabe; solche werden vielmehr den Jüngern und Petrus erst für Galiläa in Aussicht gestellt[163]. Auf diese Weise stimmen die Angaben völlig mit dem alten paulinischen Katalog überein – es läßt sich jedenfalls kein Widerspruch nachweisen; auch Paulus, der die Entdeckung des Grabes nicht erwähnt, kann sie in dieser Form wohl gekannt und überliefert haben[164]. Auch von hier aus lassen sich also keine Einwendungen oder Bedenken ins Feld führen.

Jedenfalls läßt sich die Geschichte als ganze nicht einfach zu einer apologetischen Tendenzlegende erklären. Dann hätte sie nicht ausgerechnet drei Frauen (die als solche nach jüdischem Recht gar nicht zeugnisfähig sind) zu entscheidenden Zeugen gemacht. Schon der Jude des Kelsos spottet über eine so schwache Stütze für ein, wie er meint, fundamentales Datum des christlichen Auferstehungsglaubens[165]. Ist die Nachricht vom leeren Grab dagegen historisch, so ist es in der Situation nach der Hinrichtung Jesu, wie wir schon betont haben[166], sehr wohl verständlich und zum mindesten in keiner Weise unnatürlich, daß es zunächst nur ein paar Frauen seines Anhangs gewesen sind, die

---

[163] Mk. 16, 7; vgl. o. S. 73.

[164] Vgl. o. S. 66 f. Die gegenteilige Behauptung begegnet häufig, ist aber durchaus willkürlich; vgl. dagegen schon Fr. Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihr Wert (1908 [3]) 14 ff.

[165] Orig. Cels. II 55: *τίς τοῦτο εἶδεν; γυνὴ πάροιστρος, ὥς φατε, καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν ἐκ τῆς αὐτῆς γοητείας κτλ.*; vgl. o. Anm. 116. Der Singular *γυνή* zeigt, daß der „Jude" sich hier am Johannes-Evangelium orientiert, wo Maria Magdalena allein auftritt: Bauer, Leben Jesu S. 480 f.; Goguel, Foi S. 195. Das Prädikat *πάροιστρος* stützt sich dann vielleicht auf Lk. 8, 2 f. Baldensperger, Urchristl. Apologie S. 18 Anm. 20, möchte ohne einleuchtende Gründe an eine andere alte Tradition denken, aus der Kelsos geschöpft habe.

[166] Vgl. o. S. 69 f.

sich bis zum Grabe vorwagten. Ebenso läßt sich das Datum des „dritten Tages" historisch nur von hier aus erklären, nicht von den späteren Erscheinungen in Galiläa[167]. Noch ein letztes Moment spricht, wie mir scheint, vor allem für die Glaubwürdigkeit der Überlieferung. Der Name Josephs von Arimathia und damit auch die Nachricht über eine Beisetzung Jesu müssen historisch sein[168]; sie lassen sich nicht einfach löschen. Gab es aber in der ersten Gemeinde über die Bestattung Jesu irgendeine sachlich begründete Kunde, so müssen die Nachforschungen nach dem Grabe zum mindesten sehr bald begonnen haben. Man fand und zeigte aller Wahrscheinlichkeit nach wirklich ein leeres Grab[169], und wenn wir nicht alles im Sinne der Juden für Schwindel und nachträgliche Mache erklären wollen, so ist es nicht einzusehen, warum dessen Entdeckung nicht so, nicht durch die Personen und zu dem Zeitpunkt erfolgt sein sollte, wie es uns die älteste Überlieferung an die Hand gibt. Alles andere ist unkontrollierbar[170]. Wer mit einer Umbettung, Verwechslung oder sonstigen Unglücksfällen rechnen möchte, kann seine Phantasie natürlich be-

[167] Vgl. o. S. 55 f. [168] Vgl. o. S. 70.

[169] Ob die Tradition darüber erhalten blieb und ob die Grabeskirche sich heute noch an der „richtigen" Stelle befindet, ist eine andere Frage, die ich nicht so entschieden bejahen möchte, wie J. Jeremias, Golgatha (1926), und in Übereinstimmung mit ihm A. Parrot, Der Tempel von Jerusalem, Golgatha und das heilige Grab (1956) 123 ff., es tun; vgl. Grass S. 140 ff. Über das Alter und die „Echtheit" des Ausgangspunktes, auf den es hier ankommt, ist auf archäologischem Wege jedenfalls nichts Entscheidendes auszumachen.

[170] Das gilt allem Anschein nach auch von der angeblich aus Nazareth stammenden Inschrift *Διάταγμα Καίσαρος*, eines gegen Grabfrevel gerichteten Edikts, sobald man es mit dem Fall Jesu in Verbindung bringen und für unsere Frage auszuwerten sucht; vgl. J. Irmscher, Zum *Διάταγμα Καίσαρος* von Nazareth, Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 23 (1949) 172 ff.; Grass S. 139 f.; anders Stauffer, Jesus S. 163 f. Noch etwas problematischer wäre eine Berufung auf das angebliche Grabtuch von Turin. Hier handelt es sich zwar nicht einfach nur um fälschende Malerei, sondern wahrscheinlich um einen wenigstens teilweise „echten" Abdruck einer wirklichen Leiche; vgl. Bulst, Shroud (o. Anm. 81) und die darin gebotene Bibliographie. Aber solange das Tuch für die wissenschaftliche Untersuchung nicht freigegeben ist, ist ein sicheres Urteil in dieser Frage kaum möglich.

liebig spielen lassen – hier ist alles möglich und nichts beweisbar. Aber das hat mit kritischer Forschung dann nichts mehr zu tun. Prüft man das, was sich prüfen läßt, so kommt man m. E. nicht darum herum, die Nachricht vom leeren Grab selbst und von seiner frühen Entdeckung stehen zu lassen. Es spricht vieles für und nichts Durchschlagendes und Bestimmtes gegen sie; sie ist also wahrscheinlich historisch.

III.

Zwei Daten heben sich also aus der wirren Fülle des überlieferten Stoffes als wesentlich und zuverlässig heraus: eine Reihe von unbezweifelbaren Christuserscheinungen, die nach Galiläa zu setzen sind, und die Entdeckung des leeren Grabes zu Jerusalem. Schon früh beginnen die Bestrebungen, beide Nachrichten so nah wie möglich zusammenzuziehen, d. h. die ersten Erscheinungen schon am offenen Grabe beginnen zu lassen und sie dann schließlich ganz nach Jerusalem zu verlegen. Aber so oft auch diese Überlieferung, besonders vom konservativen Standpunkt aus, als historisch wiederholt und verteidigt worden ist – eine derartige Lösung ist gleichwohl unmöglich; denn sie widerspricht dem eindeutigen Zeugnis der ältesten Quellen. Aber auch der entgegengesetzte, in der liberalen Forschung vorherrschende Versuch, alles allein auf die galiläischen Erscheinungen zu begründen und die Überlieferung vom leeren Grabe ganz zu streichen, scheint mir nach Lage der Quellen nicht durchführbar zu sein. Markus ist gewiß kein Paulus gleichwertiger Zeuge, aber auch sein Zeugnis ist alt, widerspricht den paulinischen Angaben in keiner Hinsicht und läßt sich nicht fortwischen. Beide Daten, die galiläischen Erscheinungen wie das leere Grab, sind also festzuhalten und bilden die festen Ausgangspunkte, nach denen wir uns richten müssen, wenn eine zusammenhängende Rekonstruktion der Ostergeschichte entworfen werden soll.

Ich bin mir selbstverständlich darüber im klaren, daß ein solcher Versuch immer hypothetischen Charakter behält; aber er

erscheint mir nicht aussichtslos. Einiges ergibt sich fast von selbst, wenn man die gewonnenen Daten nebeneinanderstellt; und anderes läßt sich in vorsichtiger Kombination wohl noch erschließen, zumal dann, wenn man es nicht von vornherein verschmäht, die weiteren Angaben, die Lukas beisteuert, ergänzend heranzuziehen. Lukas ist der einzige Evangelist, der wenigstens das Bestreben zeigt, ältere Nachrichten zu sammeln und „historisch" zu einem Gesamtbilde der ersten Zeit zu verarbeiten[171]. Auf jeden Fall erscheint mir ein gewisses Vertrauen zu seinen Angaben sinnvoller als die verbreitete Neigung, alles, was er und die übrigen Evangelisten bieten, ohne weiteres preiszugeben und mit allgemeinen Vermutungen und freien Kombinationen zu beginnen, die ohne eine Stützung auf Quellen schließlich doch in der Luft hängen.

Dies gilt zunächst und vor allem für die Frage, wie wir uns die Lage und Stimmung der Jünger nach der Verhaftung Jesu und seiner Kreuzigung zu denken haben. Hier ist nun als erstes mit allem Nachdruck dies festzuhalten, daß wir unmittelbare Zeugnisse über ihre damalige Verfassung, kurz vor den entschei-

---

[171] Eben weil Lukas diese Probleme als Theologe und zugleich auch als Historiker bearbeitet, hat er sich nicht mit halben Lösungen begnügt. Gegen die ganze galiläische Überlieferung ist er radikal vorgegangen, weil sie seiner Grundauffassung von der Stellung Jerusalems widersprach. Andererseits zeigen doch gerade die Ostergeschichten sehr eindrucksvoll, wie er von dem Material, das er hat, so wenig preisgeben möchte wie möglich. So hat er als einziger Evangelist die grundlegende erste Auferstehungsbegegnung mit Petrus trotz der Schwierigkeiten, die sie ihm machte, immerhin genannt (o. S. 60 f.), und in den Worten des Engels, die bei Markus nach Galiläa weisen, hat er in einer trotz ihrer Wunderlichkeit fast modern anmutenden „Literarkritik" wenigstens die Erwähnung Galiläas noch festgehalten: Lk. 24, 6; vgl. Act. 13, 31 (?); dazu M. Karnetzki, Textgeschichte als Überlieferungsgeschichte, ZNW 47 (1956) 174. Mir scheint die Charakteristik, die Ed. Meyer I, 33 f. von der Arbeitsweise des Lukas gibt, keineswegs so abwegig, wie manche theologischen Kritiker meinen; vgl. im übrigen M. Dibelius, Der erste christliche Historiker (1948); in: Aufsätze zur Apostelgeschichte (1957[3]) 108 ff.; auch R. Morgenthaler, Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis 2 (1948) 26 ff.

denden Ereignissen, überhaupt nicht besitzen, und daß alles, was darüber gesagt wird, mehr oder weniger auf Vermutung beruht. Aber nicht nur Lukas, sondern auch Markus und überhaupt alle Evangelisten stimmen darin überein, daß die Jünger zunächst in Jerusalem geblieben sind und sich zur Zeit, als das leere Grab entdeckt wurde, noch in der Stadt befanden. Es besteht nicht der geringste Grund, an der Richtigkeit dieser Angabe zu zweifeln. Daß die Jünger nach der nächtlichen Verhaftung Jesu vom Fleck weg geflohen oder auch am Tage darauf, nach der überlieferten Chronologie also am Rüsttag, oder gar am Sabbat selbst noch während der Festzeit nach Galiläa zurückgekehrt sein sollten, ist so unwahrscheinlich wie nur möglich. Auch Markus will natürlich nichts Derartiges behaupten, wenn er sagt, alle Jünger seien beim Tumult der Verhaftung alsbald „geflohen“ [172], d. h. sie haben Jesus im Stich gelassen und sich in Erfüllung der alten Weissagung wie hirtenlose Schafe „zerstreut“ [173]. Die entgegengesetzte Annahme einer sofortigen „Flucht“ nach Galiläa ist nichts weiter als eine – allerdings erstaunlich weit verbreitete – „Legende der Kritik“ [174], die aus der gesamten Überlieferung auch nicht ein Wort für sich anführen kann [175]. Ihr tritt allerdings eine

---

[172] Mk. 14, 50: *καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες*. Es ist kein Widerspruch dazu, daß Petrus 14, 54 alsbald wieder auftaucht und „von ferne“ dem Herrn zu folgen sucht. Auch der ungenannte Jüngling, der nach Mk. 14, 51 f. sein Gewand in den Händen der Häscher zurückließ, wird nicht gerade „nackend“ nach Galiläa gelaufen sein.

[173] Das wird bei Matthäus völlig klar, wenn er zur Ankündigung der „Zerstreuung“ (Sach. 13, 7) bei Markus 14, 27, *ὅτι πάντες σκανδαλισθήσεσθε*, seinerseits 26, 31 verdeutlichend ein *ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ* hinzufügt. Aber auch Markus hat keinen weiter reichenden Zeitraum für die „Zerstreuung“ ins Auge gefaßt.

[174] So M. Albertz, Zur Formgeschichte der Auferstehungsberichte, ZNW 21 (1922) 269; ähnlich Marxsen S. 52; vgl. auch J. Weiss, Der Erste Korintherbrief (1910) 350 und schon Loofs S. 20 ff.

[175] Wenigstens kein Wort, das so genommen würde, wie es gegenwärtig vorliegt und gemeint ist; vgl. u. Anm. 195. Man könnte für die Jüngerflucht auf Joh. 16, 32 verweisen wollen, allein zu Unrecht. Die richtige Deutung des Verses bietet Strathmann, Johannes S. 229: Wollte man die Wendung *εἰς*

weitere Legende der Apologetik zur Seite, die ansatzweise schon im Petrusevangelium[176] und bei Justin dem Märtyrer[177] auftaucht, in ihrer vollen Entfaltung aber gleichfalls erst modern ist und in den kanonischen Evangelien selbst wiederum keinerlei Stütze findet: die Legende, daß die Jünger nach dem Tode Jesu, endgültig verzweifelt, allem Früheren einfach den Rücken gekehrt hätten und so an ihr Tagewerk zurückgekehrt seien. Ihre Hoffnungen hatten sich eben nicht erfüllt und somit scheinbar endgültig als Illusion erwiesen. Dieses düstere Bild ihres resignierten Zustands ergibt nämlich die willkommene Folie für eine

---

τὸ ἴδιον „ganz streng nehmen", so wäre damit allerdings gesagt, „daß die Jünger nach Galiläa gehen würden, woher sie zuerst kamen. Das widerspricht jedoch der Meinung des Johannes, nach welchem sie vielmehr am Ostertage in Jerusalem versammelt sind (20, 19). Der Ausdruck ‚in das Seine' wird also in unbestimmterem Sinne gebraucht sein, vielleicht etwas geringschätzig: ein jeglicher in seinen Winkel. Worauf es ankommt, ist, daß jeder nur sich selbst in Sicherheit bringt und Jesus sich einsam überlassen bleibt." J. Jeremias, ThW 5 (1954) 705, möchte Joh. 16, 32 eine schon traditionelle Bezugnahme auf Jes. 53, 6 erkennen.

Übrigens ist man auch dann, wenn man wie z. B. Grass S. 117 ff. die im folgenden gebotene Motivierung des Jüngerzuges nicht mitmachen und das leere Grab nach wie vor für eine reine Legende halten will, darum noch nicht genötigt, zur Annahme einer Flucht der Jünger zurückzukehren. Einmal mußten die Jerusalem-Pilger ja doch in ihre Heimat aufbrechen. Nicht die Rückkehr nach Galiläa, sondern nur die abermalige Reise nach Jerusalem bedarf der Erklärung.

[176] U. Anm. 180. Doch ist auch hier vorausgesetzt und sogar ausdrücklich gesagt, daß die Jünger zunächst in Jerusalem blieben, bis daß das Fest zu Ende war: Ev. Pt. 14, 58.

[177] Just. apol. I 50, 12: *μετὰ οὖν τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν καὶ οἱ γνώριμοι αὐτοῦ πάντες ἀπέστησαν ἀρνησάμενοι αὐτόν;* dial. 53, 5: *μετὰ γὰρ τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν οἱ σὺν αὐτῷ ὄντες μαθηταὶ αὐτοῦ διεσκεδάσθησαν,* in Erfüllung der Weissagung Sach. 13, 7; dial. 106, 1: [*οἱ ἀπόστολοι*] *μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ πεισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ . . . μετενόησαν ἐπὶ τῷ ἀφίστασθαι αὐτοῦ, ὅτε ἐσταυρώθη . . .* Im Grunde steht hier sachlich nicht viel mehr drin als in den entsprechenden Stellen der Evangelien. Trotzdem werden diese Worte – neben der Emmausgeschichte und Joh. 21 – von H.-W. Bartsch, Parusieerwartung und Osterbotschaft, EvTh. 7 (1947/48) 128, wieder als Zeugnisse der vermeintlichen Jüngerflucht nach Galiläa verstanden.

ganz plötzliche, wunderbare und befreiende Wendung, die, wie man meint, dann nur durch die Begegnung mit dem Auferstandenen selbst noch bewirkt werden konnte als ein schlechterdings unbegreifliches und psychologisch völlig unerwartet eintretendes, neues Ereignis.

Allein eine solche Vorstellung vom Gang der Dinge ist, schon nach ganz allgemeinen Gesichtspunkten geurteilt, nicht eben wahrscheinlich. Schließlich kann der Tod Jesu für seine engeren Gefährten nicht gänzlich überraschend hereingebrochen sein. Man kann die später redigierten Leidensweissagungen als reine vaticinia ex eventu natürlich ausscheiden und kann annehmen, die Jünger hätten sich beim Einzug in Jerusalem noch in den kühnsten apokalyptischen Erwartungen gewiegt und von unmittelbar bevorstehenden Triumphen geträumt. Aber in den folgenden Tagen, da sich das Gewitter zusammenzog, müssen, sollte man meinen, doch auch sie etwas davon gespürt haben, was sich vorbereitete, und sie werden es vielleicht auch empfunden haben, daß Jesus selbst der Katastrophe nicht ausweichen wollte, ihr vielmehr – auch dies kann man freilich bezweifeln – bewußt entgegenging. Spätestens bei der Feier des Abendmahls, mag sie im einzelnen noch so dunkel bleiben, müssen sie aber doch wohl gefühlt haben, was bevorstand. Das zeigt in gewisser Weise auch die Geschichte von der Verleugnung des Petrus, die zu verwerfen kein Grund besteht[178]. Petrus macht den Versuch, auch dem bedrohten und scheinbar gescheiterten Meister noch treu zu bleiben, gibt ihn also auch jetzt noch nicht völlig preis[179]. Kann man sich's unter diesen Umständen vorstellen, daß er und alle andern Jünger mit ihm nach der Verurteilung und nach dem Tode Jesu einfach

---

[178] Eine andere Frage ist natürlich, ob sie zum alten Bestand der Passionsüberlieferung gehört und hier nicht vielmehr nachträglich eingefügt ist: Bultmann, Tradition S. 301 ff.; Dibelius, Formgeschichte S. 180. 184, 215 ff.

[179] Man könnte dies freilich auch als Akt einer rein menschlichen Anhänglichkeit und Treue auslegen, oder man könnte sagen, daß Petrus die Sache bis zuletzt nicht ganz verloren geben wollte. Aber dies wäre eine kühne Annahme.

einen Strich gezogen und sich mit dem Geschehenen sozusagen abgefunden hätten, so daß sie, „als ob nichts geschehen wäre", wieder nach Hause gingen? So hat sich der Petrusevangelist im späteren zweiten Jahrhundert die Sache in der Tat vorgestellt[180]. Aber mir scheint, eine Situation, wie sie Lukas in der Emmausgeschichte voraussetzt, hat von vornherein mehr Wahrscheinlichkeit für sich. Danach sind die Jünger nicht einfach auseinandergelaufen, oder sie haben sich nach dem ersten Schrecken zum Teil doch wieder zusammengefunden. Sie reden miteinander und suchen den Sinn des scheinbar ganz unbegreiflichen Geschehens zu ergründen[181]. Ihre Rat- und Hilflosigkeit ist groß – so groß, daß selbst die Nachricht vom leeren Grabe ihnen noch nicht weiterhilft[182]; aber sie sind doch weit davon entfernt, das scheinbare Ende Jesu und ihrer Hoffnungen als Gegebenheit hinzunehmen, sie sind damit nicht „fertig" geworden und finden sich mit dem Geschehenen noch nicht ab.

Solchen Schilderungen liegen natürlich kaum irgendwelche zuverlässigen „Nachrichten" zugrunde; aber sie müssen darum auch nicht „falsch" sein. Es gibt jedenfalls keinen anderen, dem entgegenstehenden alten Bericht. Vielleicht haben sich Markus und Matthäus die Situation ähnlich vorgestellt wie Lukas; sie haben darüber nur nichts sagen wollen und gesagt. Entscheidend ist aber nicht dies Allgemeine, sondern die bestimmte Angabe, die Lukas über die Haltung und das Verhalten des Petrus macht. Nach seiner Darstellung muß man nämlich annehmen, Petrus sei überhaupt niemals, also auch nicht nach der Kreuzigung Jesu, ganz an ihm irre geworden. Petrus hat vielmehr – trotz allem – den „Glauben" bewahrt und damit zuletzt auch die übrigen Jünger bestimmt und gewonnen. Dies wird, noch vor der Ansage der Verleugnung, von Jesus selbst in Form einer Weissagung

---

[180] Ev. Pt. 14, 59 f.: *ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ κυρίου ἐκλαίομεν καὶ ἐλυπούμεθα καὶ ἕκαστος λυπούμενος διὰ τὸ συμβὰν ἀπηλλάγη εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. ἐγὼ δὲ Σίμων Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφός μου λαβόντες ἡμῶν τὰ λίνα ἀπήλθαμεν εἰς τὴν θάλασσαν ...*

[181] Lk. 24, 14 f. [182] Lk. 24, 22 ff.

angekündigt[183]. Petrus sieht das drohende Schicksal Jesu – Gefangennahme und Tod – bereits klar vor Augen[184] und schwört, ihn trotzdem nicht zu verlassen. Jesus, der ihm das Gegenteil voraussagt, hat ihn aber zugleich auch seiner Fürbitte versichert, die Petrus in der Sichtungsstunde, die jetzt über die Jünger kommt, trotzdem im Glauben erhalten wird; sein Glaube wird nicht „aussetzen". Das heißt, es wird für Petrus wohl zu einem menschlichen Versagen und zu einem moralischen Zusammenbruch kommen, aber nicht zur völligen Aufgabe des Christus-Glaubens selbst. Hat er sein Versagen bereut, hat er sich wieder gesammelt und „bekehrt", so wird er auch die übrigen Jünger wieder aufrichten können und „stärken"[185]. Dementsprechend zeigt auch der vielsagende Blick, mit dem der Herr Petrus nach seiner Verleugnung noch einmal begegnet[186], nicht nur beschämende Trauer an, sondern Jesus hält so, noch im Moment der bittersten Demütigung und Enttäuschung seines Jüngers, die innere Verbindung mit ihm fest oder stellt sie nach der Verleugnung von neuem her. Petrus hat sein stolzes Selbstvertrauen und

---

[183] Lk. 22, 31 f. Gegen Bultmanns seltsame Annahme (Tradition S. 287 f.), das Wort habe ursprünglich überhaupt nichts mit der Verleugnungsgeschichte zu tun gehabt, s. Finegan S. 15 Anm. 2. Ganz unfruchtbar bleibt W. Foerster, Lukas 22, 31 f., ZNW 46 (1955) 129 ff.; zuletzt Ch. Masson, Le reniement de Pierre. Quelques aspects de la formation d'une tradition, RHPhR 37 (1957) 24 ff.

[184] Die Bereitschaft, dem Herrn *καὶ εἰς φυλακὴν καὶ εἰς θάνατον* zu folgen, Lk. 22, 33, geht nicht auf ein Martyrium des Petrus: K. Heussi, Ist die sogenannte Petrustradition bereits im Lukasevangelium und schon kurz nach dem Jahre 70 bezeugt? Wissensch. Zeitschr. d. Friedrich-Schiller-Univers. Jena 6 (1956/57) 571 ff. Das Wort darf auch nicht als allgemeine, überschwengliche Redensart hingenommen werden, sondern hat der Situation entsprechend durchaus konkreten Sinn; vgl. Joh. 13, 37 f.

[185] Die von Fr. Blass, Evangelium secundum Lucam (1897) 99, bevorzugte und auch von Stauffer, Vor- und Frühgeschichte S. 20 Anm. 58 empfohlene Lesart *σὺ δὲ ἐπίστρεψον καὶ στήρισον* statt *καὶ σὺ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον* betont das in die spätere Zukunft Weisende dieses Befehls weniger stark, ergibt aber keinen wesentlich anderen Sinn.

[186] Lk. 22, 61.

den Glauben an die eigene Treue verloren; aber den Herrn selbst hat er niemals wirklich verloren: unter den Tränen der Reue darf er ihn wiederfinden.

Ich bin weit davon entfernt, das hier gezeichnete Bild Zug um Zug für „historisch" zu halten. Lukas spiegelt in seinem Evangelium schon die Petrusverehrung der späteren Gemeinde wider[187] und zeigt sich überhaupt bestrebt, auch von den übrigen Jüngern ein möglichst günstiges, erbauliches Bild zu zeichnen[188]. Aber die Vorstellung, Petrus habe in den kritischen Tagen nach der äußeren Katastrophe als einziger die Treue gewahrt oder doch nicht alles preisgegeben, vielleicht als erster wieder Hoffnung geschöpft und auch die anderen Jünger zusammengehalten oder wieder zusammengebracht, kann trotzdem auf zutreffender Überlieferung beruhen. Etwas Ähnliches legte sich uns schon auf Grund des paulinischen Berichtes nahe[188a] und würde überhaupt zu der führenden Rolle passen, die Petrus in der gesamten alten Überlieferung zugeschrieben wird und mit seiner späteren kirchlichen Wirksamkeit allein kaum ausreichend begründet werden kann. Man hat das schon oft gefühlt und betont[189]; nur ist es durchaus nicht nötig, diese Entwicklung erst mit der Auferstehungsbegegnung selbst beginnen zu lassen[190], deren entscheidende Bedeutung freilich auf der Hand liegt. Wir müssen noch etwas früher einsetzen, wenn anders die Jünger wirklich unter der Führung des Petrus von Jerusalem aufgebrochen und nach Galiläa gezogen sind. Dies aber ist die älteste Überlieferung, die als solche nicht etwa auf Lukas zurückgeht (Lukas hat sie, seinem jerusalemischen Aufriß zuliebe, vielmehr gerade getilgt), sondern

[187] Hierüber M. Goguel, Did Peter deny his Lord? A conjecture, Harv. Theol. Rev. 25 (1925) 1 ff.; Strathmann S. 229 ff.

[188] Vgl. besonders Lk. 22, 28. Die Erwähnung der γνώριμοι (der gleiche Ausdruck auch bei Justin ap. I 50, 12, o. Anm. 177) läßt die Frage zum mindesten offen, ob sie nicht auch bei der Kreuzigung noch zugegen waren.

[188a] O. S. 59.

[189] So zuletzt Cullmann, Petrus S. 18 ff., auch S. 57 ff.

[190] Der Ausdruck ἐπιστρέψας, den Lukas 22, 32 braucht, legt es keinesfalls nah, hier gerade an eine Begegnung mit dem Auferstandenen zu denken.

schon von Markus vorausgesetzt und noch bei Matthäus bewahrt worden ist[191]. Man wird ihr folgen müssen.

Das Wort des Engels am Grabe setzt, wie schon betont, keine regellose „Flucht" der Jünger voraus, sondern rechnet mit einem geordneten „Zug" nach Galiläa, der unter der Führung des Petrus erfolgen soll[192]; sein Name wird jedenfalls als einziger genannt und dadurch hervorgehoben[193]. Jesus Christus, heißt es, befindet sich bereits dorthin unterwegs – es wird das Präsens gebraucht –, und die Jünger sollen ihm unverzüglich nachfolgen, um ihn dort zu schauen[194]. Die Engelbotschaft ist als solche gewiß legendarisch; aber schildert sie die Situation nicht trotzdem genau so, wie sie wirklich gewesen ist? Hier ist nun m. E. die Stelle erreicht, wo man die Entdeckung des leeren Grabes heranziehen und ihre Rolle erwägen muß. Denn daß die Nachricht, wenn die Jünger noch in Jerusalem waren, diese auch erreicht hat, läßt sich, wie wir gesehen haben, kaum ernsthaft bezweifeln; die entgegengesetzte, tendenziöse Behauptung des Markus ist sekundär und

---

[191] Im Johannesevangelium 20, 17 und im Petrusevangelium 13, 56 verkündigt Jesus bzw. der Engel dagegen nicht mehr den Aufbruch des Herrn nach Galiläa, wohin die Jünger folgen sollen, sondern seinen Gang zum himmlischen Vater selbst.

[192] Mk. 16, 7.

[193] Lohmeyer, Markus S. 312; Galiläa S. 10 f. Nur ist es bare Willkür, wenn Lohmeyer aus dem vermeintlich technischen Gebrauch von ὄψεσθε einen Hinweis auf die Parusie herauslesen möchte. Ὁρᾶν bedeutet einfach „sehen" und nichts als dies (im Passiv – 1. Kor. 15, 5 f. – möglicherweise auch „erscheinen"; vgl. hierzu Rengstorf S. 44 ff.; Michaelis, ThW 5 [1954] 358 ff.). Über den jeweiligen Inhalt dieses Sehens entscheidet der Zusammenhang. Eine besondere, „technische" Bedeutung des Wortes im Sinne der Parusie läßt sich keinesfalls behaupten; so auch Michaelis, Erscheinungen S. 138 Anm. 58; Marxsen S. 53 f. Daß die Hoffnung der nach Galiläa wallenden Jünger ursprünglich nicht nur auf ein Wiedersehen, sondern auf die Parusie des Herrn selbst gerichtet war, ist denkbar. Aber daß unsere heutige Überlieferung, die sich auf Grund der ersten und offenbar anders verlaufenden Erscheinungen geformt hat, von dieser eventuellen früheren Erwartung noch eine Spur bewahrt haben sollte, erscheint ausgeschlossen.

[194] S. o. S. 71.

kommt nach dem Text der Engelbotschaft selbst so wenig in Betracht, wie sie bei den übrigen Evangelisten bewahrt wird [195].

Es ist klar, daß die Nachricht, mitten in die ratlose und deprimierte Stimmung der Zurückgebliebenen einschlagend, eine erregende Wirkung hervorrufen mußte. In unserer Überlieferung besteht zwar, wie wir gesehen haben [196], eine zunehmende Neigung, diese Wirkung aus bestimmten Gründen abzuschwächen; aber sie kann nicht ausgeblieben sein. Vielleicht erschien sie zunächst in der Tat nicht eindeutig. Es ist durchaus denkbar, daß das leere Grab nicht ohne weiteres als ein sicherer Beweis für die „Auferstehung" genommen wurde und daß sich auch Zweifel und Unsicherheit zum Wort meldeten. Aber der Befund konnte auch so verstanden werden, wie ihn die Worte des Engels umschreiben: „Er ist auferweckt worden – (denn) er ist (ja) nicht (mehr) hier!" Wer diese Deutung annehmen wollte, für den ergaben sich die weiteren Folgerungen von selbst. Wo sollte Jesus jetzt noch zu finden sein? Jerusalem, die gottlose Großstadt seiner Feinde, die Stadt, wo er verfolgt und ans Kreuz geschlagen war, war für sein Wiedererscheinen in der Tat nicht der gegebene Ort. Er mußte in die Heimat gezogen sein, nach Galiläa, wo er gewirkt hatte, wo er seine Anhängerschaft besaß, wo er und alle Jünger zu Hause waren [197], das heilige Land ihrer Erinnerung und nunmehr auch ihrer Hoffnung. Es wird vor allem Petrus gewesen sein, der diesen Standpunkt vertrat und zum Siege führte, indem er die unsichere, halbverzweifelte Stimmung der übrigen von neuem belebte. Es kann nicht überraschen, daß der Entschluß, den man jetzt faßte, später als unmittelbare, himmlische Weisung erschien und einem Engel in den Mund gelegt wurde, der am leeren Grabe gesprochen haben sollte. Man kann auch fragen, ob jetzt möglicherweise wirklich, wie die Überlieferung

---

[195] Wer der Meinung ist, diese Botschaft habe gerade den Zweck, die in Wirklichkeit stattgehabte Flucht umzudeuten und zuzudecken, urteilt auf Grund einer vorgefaßten Meinung und nicht des Textes selbst.

[196] O. S. 72 ff.

[197] Vgl. Mk. 14, 70 par. und noch Act. 1, 11; 2, 7; 13, 31.

will[198], frühere Andeutungen aus Jesu Mund ins Bewußtsein traten und eine Rolle gespielt haben[199]. Aber daß die Jünger den ganzen Ablauf der Ereignisse daraufhin von Anfang an vorausgewußt hätten, wird man schwerlich behaupten wollen, und das wird auch in den Evangelien selbst nirgends vorausgesetzt. Der entscheidende Anstoß, der alles ins Rollen brachte, war die Entdeckung des leeren Grabes[200].

Die folgende Entwicklung enthält kaum mehr etwas Problematisches und ist, soweit sie auf Grund der paulinischen Angaben noch zu fassen war, von uns bereits besprochen worden[201]. Der Zug nach Galiläa kam zustande, so oder doch ungefähr so, wie es der Engel vom Grabe aus gefordert hatte. Die Erscheinungen, die man dann am See Genezareth oder wo immer in Galiläa erlebte, brachten der gläubigen Hoffnung und Erwartung die endgültige Bestätigung und widerlegten die etwa noch Zweifelnden[202]. Alsbald nahm auch die christliche Verkündigung und Mission ihren Anfang. Der Osterglaube war begründet, und die Rückkehr in die heilig-unheilige Hauptstadt Jerusalem war die Proklamation des neuen, umfassenden Anspruchs des Auferstandenen vor „allem Volk“[203]. Die Geschichte der christlichen Kirche beginnt.

Fassen wir jetzt das historische Ereignis unserer Untersuchung nochmals kurz zusammen. Sie ruht fast in jedem Zug auf altüberlieferten Angaben; aber die Quellen selbst sind freilich von

[198] Mk. 14, 28 = Mt. 26, 32; Lk. 24, 6.

[199] Daß sie einen so bestimmenden Charakter besessen hätten, wie Nikolaïnen II 33 ff. meint, möchte ich keinesfalls annehmen.

[200] So findet dann auch das Datum des „dritten Tages“, wie gesagt, die einfachste Erklärung: o. S. 54 f.; ebenso Grundmann S. 372 und im Sinne einer Arbeitshypothese („sollte die Überlieferung vom leeren Grabe in ihrem Kern sich als glaubwürdig erweisen“) sogar Grass S. 129; ebenso S. 138.

[201] O. S. 58 f.

[202] Vgl. Mt. 28, 17; vgl. o. Anm. 152.

[203] Es erscheint nicht unwahrscheinlich, daß dies zum Wochenfest, fünfzig Tage nach dem Passa, geschehen ist, das als Fest der Bundeserneuerung gefeiert wurde; so G. Kretschmar, Himmelfahrt und Pfingsten, ZKG 66 (1954/55, S. 209 ff.) 252 f.

ungleichem Wert, und nicht nur ihre Auslegung, sondern auch ihre Auswahl und vor allem ihre Kombination muß immer hypothetisch bleiben. Das heißt freilich nicht, daß sie nach willkürlichem Belieben erfolgen könnte. Unbezweifelbar ist m. E. nur das, was Paulus berichtet. Markus ist, kritisch betrachtet, jedoch gleichfalls eine wertvolle Quelle, und noch Lukas gibt als bewußter Historiker immerhin Nachrichten und Anschauungen weiter, die nicht zu übersehen sind. Alle anderen Evangelien haben nur als Bestätigung oder Fortführung der älteren Berichte einen bescheidenen Wert[204]. Für den Ablauf der Osterereignisse ergibt sich mir demnach folgendes:

1. Nach der Verhaftung und dem Tode Jesu blieben die Jünger zunächst in Jerusalem (alle Evgl.), traten aber in der Öffentlichkeit nicht mehr hervor (Mk., Mt.). Über ihre Stimmung sind wir nicht näher unterrichtet; sie wird ratlos und niedergeschlagen, aber mit dem Geschehenen noch keineswegs fertig geworden sein (Lk.).

2. Sehr bald, wahrscheinlich „am dritten Tage", entdeckten Frauen des Anhängerkreises Jesu, daß seine Grabstätte geöffnet und leer war (alle Evgl.). Erscheinungen Jesu erfolgten hier zunächst nicht (Mk., Lk.).

3 Die Nachricht rief unter den Jüngern Unruhe hervor. Petrus vor allem scheint das leere Grab als Unterpfand der erfolgten Auferstehung verstanden und die anderen in diesem Sinne beeinflußt zu haben (Lk.).

4. Die Jünger begaben sich daraufhin unter der Führung des Petrus nach Galiläa (Mk., Mt., [Pt.]) in der Hoffnung, hier Jesus anzutreffen(Mk., Mt.).

5. Es erfolgte zunächst eine Erscheinung vor Petrus allein (Pls., Lk.), dann vor den „Zwölfen" (Pls., alle Evgl.[205]), dann vor

---

[204] Diese Feststellung gilt natürlich nur für den uns hier beschäftigenden Fragenkreis.

[205] Das ist für das Markus- und das Petrusevangelium allerdings nur – mit Sicherheit – zu erschließen. Lk. setzt dabei (wie vielleicht auch Joh.) einen etwas größeren, Pt. wahrscheinlich einen engeren Personenkreis voraus.

fünfhundert Brüdern (Pls.), dann vor Jakobus (Pls., Hb.) und dann vor „allen Aposteln" (Pls.). Man wird sich diese Vorgänge am ehesten in rascher Folge ablaufend zu denken haben[206]. Doch ist es möglich, daß die letzte oder die beiden letzten dieser Erscheinungen bereits in Jerusalem stattfanden. Hier sind später jedenfalls Petrus, Jakobus, die „Zwölf" und ein weiterer Kreis von galiläischen Jüngern zu finden (Pls., Act.).

6. Viel später ist die letzte Erscheinung vor Paulus erfolgt, die in jeder Hinsicht aus der Reihe fällt (Pls., Act.). Es ist nicht ausgeschlossen, daß in der ersten Zeit noch weitere Auferstehungsbegegnungen erfolgt sind. Aber alle diesbezüglichen Nachrichten sind im höchsten Grade zweifelhaft.

Rätselhaft bleibt in diesem ganzen Ablauf nur das, was ihn in Gang gebracht hat: die Frage nach dem Verbleib des Leichnams Jesu. Es gibt kein glaubwürdiges Augenzeugnis darüber, wie das Grab Jesu geöffnet und der Leib selbst daraus verschwunden ist. Von seiten der Christen gibt es hier nur das Bekenntnis zur Auferstehung, das sich auf die nachfolgenden Erscheinungen beruft, von seiten der Juden eine Reihe von tendenziösen Berichten, die sich mit anderen Erklärungen dagegen stellen, jedoch nirgends den Eindruck machen, auf positive Beobachtungen und wirkliche, alte Nachrichten zurückzugehen. Die Angelegenheit bleibt also, historisch betrachtet, dunkel. Dies heißt selbstverständlich nicht, daß sie nur mit einem „Wunder" erklärt werden könnte. Man kann, wie gesagt, an eine nachträgliche Umbettung oder Verwechslung der Grabstätte, an Leichenraub (nur nicht gerade durch die Jünger!), an ein böswilliges Vorgehen der Jesus-Gegner oder an irgendeinen beliebigen Zufall denken, und, wenn man mag, kann man auch noch „naturwissenschaftlich"-theosophische Hypothesen ins Feld führen – die Phantasie hat hier, bei dem völligen Fehlen brauchbarer Nachrichten, ein ebenso weites wie unfruchtbares Feld. Wer anstatt dessen die leibliche Auferstehung annehmen möchte, verläßt den Bereich des analogisch Verständ-

---

[206] Vgl. o. Anm. 203.

lichen und damit den Bereich jeder mit historischen Mitteln durchführbaren Diskussion. Doch wird dies den, der an Jesu leibliche Auferstehung glaubt, nicht schrecken. Da es sich hierbei in der Tat um ein in jedem Sinne einzigartiges Ereignis handeln soll, mit dem der neue „Äon" beginnt und an dem die alte Welt mit ihren Gesetzen darum wirklich endet, erscheint die natürliche Unmöglichkeit, etwas Derartiges als „wahrscheinlich" anzunehmen, eher geradezu als notwendig und theologisch sozusagen „natürlich". Schwierig ist die Lage nur für den, der den Auferstehungsglauben ernst nehmen möchte, die leibliche Auferstehung jedoch für überflüssig oder gar für unannehmbar hält. Ihm bleibt nur der einigermaßen peinliche Ausweg, in dem Bekenntnis zum Auferstandenen den alten Christen, in dem aber, was dies Bekenntnis hervorgerufen hat, vielmehr den Juden zu folgen.

IV.

Eine weitere, systematisch-theologische Prüfung dieses Problems gehört nicht in den Umkreis der vorliegenden Untersuchung. Doch sei es zum Schluß gestattet, noch kurz die Frage zu streifen, in welchem Sinne die hier gewonnenen historischen Ergebnisse als solche einer grundsätzlichen Beachtung überhaupt wert sein mögen. Es versteht sich von selbst, daß man die trockenen geschichtlichen Daten, die wir ermitteln konnten, keinesfalls als eine zureichende Wiedergabe dessen auffassen kann, was die urchristliche Osterbotschaft einst ihrem Sinne und Gehalt nach gewesen ist. Diese Botschaft ist nicht ohne ein entsprechendes deutendes Verständnis der Geschehnisse zu fassen und auch nicht ohne eine Entfaltung der unmittelbar anredenden Gewalt, die sie darin gewonnen haben. So begegnen die bloßen Daten im Neuen Testament selbst niemals in dieser methodisch präparierten Nacktheit und Profanität. „Der Glaube kommt aus der Predigt" (Rm. 10, 17), die das Faktum und seine Deutung grundsätzlich als unauflösliche, aktuelle Einheit begreift und so auch darbietet. Die Glaubwürdigkeit der Botschaft ruht nicht auf rein

historischen Beweisen, sondern einerseits auf der existentiellen Bewährung im Geist und durch „mitfolgende Zeichen", andererseits auf dem heilsgeschichtlichen Erfüllungscharakter des verkündigten Geschehens, also dogmatisch geredet: auf dem „Schriftbeweis". Aber man darf die Geschichte darum doch nicht etwa für bedeutungslos erklären. Sie gehört vielmehr notwendig in das Zeugnis mit hinein, und dieses würde ohne sie seinen Sinn verlieren. Die Auferstehung bleibt unbeschadet ihres aktuellen, Leben wirkenden Sinns doch immer auch ein wirkliches Ereignis der geschichtlichen Vergangenheit und wird als solches überliefert, verkündigt und geglaubt. Ihre Verkündigung kann der historischen Frage also auch nicht ausweichen und darf keinesfalls der historischen Prüfung entzogen werden[207]. Schon die alten Evangelisten haben sich in ihren Osterberichten dementsprechend verhalten. Sie haben in all ihrer Naivität und Unbeholfenheit die „kritischen" Bedenken, die sich meldeten, aufgenommen und, so gut es gehen mochte, „historisch" widerlegt. Auch Paulus hat das getan, so gewiß der Glaube selbst für ihn nicht einfach „historisch" zu begründen ist[208].

---

[207] Auch dann nicht, wenn diese sich heute nur in einer gewiß schwierigen, aber unumgänglichen Abstraktion gegenüber dem in den Quellen gemeinten Sinnganzen methodisch vollziehen kann. Es liegt auf der Hand, daß jeder solche Versuch bei der Auferstehungsüberlieferung sehr bald an eine unübersteigbare Grenze stößt (o. S. 108 f.). Aber es genügt, daß diese Grenze gesehen und respektiert wird. Ein prinzipielles Verbot, über die Texte als solche hinauszufragen und das Problem der hinter ihnen stehenden Geschehnisse als solches kritisch zu stellen, würde Recht und Pflicht der historischen Arbeit von vornherein abschneiden, und das wäre m. E. gerade in diesem Falle auch theologisch verhängnisvoll. Daran möchte ich auch gegenüber Karl Barths Bemerkungen, Dogmatik IV 2, S. 166 f. entschieden festhalten. Vgl. zum Problem auch C. H. Ratschow, Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik (1957) 55 f. 309 f.

[208] Dazu steht ein Versuch, die Auferstehungsmöglichkeit bis zu einem gewissen Grade auch systematisch und „vernünftig" zu klären, in innerer Parallelität; vgl. R. Bultmann, Karl Barth: „Die Auferstehung der Toten" (1926), in: Glauben und Verstehen, Ges. Aufs. (1958³) 38 ff., besonders S. 51 ff. Doch streben Bultmanns Erwägungen in eine andere Richtung.

Die neuere Zeit hat die ursprüngliche apologetische Situation mit dem Aufkommen der methodischen Geschichtswissenschaft nun freilich ganz erheblich verändert und die alte Aufgabe, den historischen Bedenken standzuhalten, in völlig neuer Form gestellt. Die einfache Berufung auf vermeintliche Wunder und einander widersprechende, wechselnde Legenden erweist sich als unbrauchbar, ja gerade sie ist es jetzt, die die Kritik und den Zweifel herausfordert. Es ist daher hoffnungslos, diesen Beweis noch einmal zu wiederholen oder pseudokritisch mit „wissenschaftlichen" Mitteln sichern zu wollen. Ein sacrificium intellectus ist, wo man dazu bereit ist, auch billiger zu haben. Dementsprechend hat sich die protestantische Apologetik bei der Abwehr des historischen Zweifels schon im Laufe des 19. Jahrhunderts vielfach darauf zurückgezogen, die Auferstehungswirklichkeit nur noch psychologisch und scheinbar rational mit der Tatsache des Osterglaubens selbst zu begründen. Der plötzliche Umschlag in der Stimmung der Jünger, sagt man, wäre ganz unbegreiflich, wenn ihm nicht irgendein reales Geschehen entsprochen hätte, das ihn hervorgerufen hat. Wir haben schon gesehen, was über diese Konstruktion vom Standpunkt des Historikers zu sagen wäre. Psychologisch ist diese Argumentation erst recht nicht beweiskräftig; es ist nur erstaunlich, welch einer Beliebtheit sie sich gleichwohl immer noch erfreut. Doch zeichnet sich heute bereits eine weitere Form der Apologetik ab, die der wirklichen Forschungslage etwas besser gerecht wird. Man betont und übertreibt jetzt, von richtigen Erkenntnissen ausgehend, gerade die Unzulänglichkeit und Unentwirrbarkeit der erhaltenen Nachrichten und erklärt, daß der Auferstehungsgeschichte selbst mit den Mitteln historischer Kritik überhaupt nicht beizukommen sei. Was bleibt, sei lediglich das biblische Zeugnis als solches, das Kerygma, das den Glauben fordert und dem man sich darum im Glauben zu unterwerfen habe. Aber auch diese Lösung ist zu einfach. Das Bündnis, das ein vermeintlich besonders radikaler Glaube auf diese Weise mit dem historischen Skeptizismus schließt, dient in Wirklichkeit nur dazu, ihn der eigentlichen Anfechtung durch

die Geschichte und die geschichtliche Vernunft überhaupt zu entziehen.

Demgegenüber war es ein Anliegen dieser Studie zu zeigen, daß zu einer so weitgehenden Skepsis angesichts der wirklichen Überlieferungsverhältnisse, historisch geurteilt, kein Recht besteht. Aber diese Feststellung bedeutet nicht ohne weiteres eine Erleichterung. Das Beunruhigende einer historisch rekonstruierten Ostergeschichte liegt vielmehr gerade darin, daß sich jetzt alles scheinbar so einfach und lückenlos zusammenfügt. Die Dinge, die sich uns erschlossen haben, sind weder absolut wunderbar noch auch absolut unerkennbar. Es läßt sich alles sehr wohl auch rein „natürlich" deuten oder mißdeuten[209]. Der Glaube ist also keineswegs aus der gefährdeten Anfechtbarkeit entlassen, wenn er an das Zeugnis von der Auferstehung als das einmalige, wunderbare Heilshandeln Gottes gewiesen wird, das ihn von der „Welt" frei machen soll. Allein erst so gelangt er in die richtige, ihm gemäße Situation und zu seinem vollen Ernst, und gerade dies gilt es, angesichts der historischen Möglichkeiten ohne Vorbehalt zu erkennen. Die Tat Gottes begegnet niemals in einem gleichsam dafür ausgesparten Raum wie eine neutrale und unbezweifelbare Gegebenheit. Sie bleibt „unsichtbar" und erschließt sich in ihrer Wirklichkeit immer nur dem Glauben selbst. Und wenn Gott vom Himmel herab redete – für das Volk, das dabeisteht, hat es dennoch nur ganz natürlich „gedonnert" (Joh. 12, 28 f.).

So muß eine Theologie der Auferstehung nicht nur den alten, törichten Versuch fahren lassen, die Vernunft so lange einzukreisen, bis ihr vermeintlich nur noch der eine Ausweg bleibt zu glauben. Sie muß auch ihrerseits dazu bereit sein, auf die zweifelhaften „Beweise" zu verzichten, mit der eine vermeintlich

---

[209] Dies gilt gerade auch für die entscheidenden Christusbegegnungen selbst, die man sehr wohl als bloße „Visionen" im Sinne von Halluzinationen verstehen kann. Das hat die kritische Forschung unzählige Male auch getan und dabei meist nicht einmal gefühlt, wohin sie mit ihren Interpretationen geraten war.

historisch arbeitende, psychologische, logische oder auch skeptische Vernunft den Glauben an die Auferstehung erleichtern und die Wahrheit Gottes etwas „wahrscheinlicher" machen möchte. Dazu ist keine Vernunft imstande, und der Glaube hat eine so gefährliche Hilfe nicht nötig. Aber eine Klärung dessen, was sich vernünftig klären läßt, muß ihm willkommen sein.

Die Askese im Urchristentum

I.

„Willst du vollkommen sein, wohlan, so verkaufe, was du hast und gibs den Armen; so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm: Folge mir nach“ [1]. Diese Worte Jesu an den „reichen Jüngling“ [2] sollen dem „ersten Mönch“, dem Ägypter Antonius, in entscheidender Stunde den Weg seines Lebens gewiesen haben. Es schien ihm, als sei die Verlesung des Textes, den er in der Kirche hörte, „gerade um seinetwillen erfolgt“, und er ging hin, verkaufte und verschenkte alle seine Habe und begann im Gehorsam gegen die vernommene Weisung ein neues, asketisches Leben [3]. Unzählige sind ihm gefolgt. Dies Wort und die vielen verwandten Worte, die von Jesus überliefert sind, erscheinen wie das Motto des mönchischen Lebensideals. Jahrhundertelang hat kaum jemand daran gezweifelt, daß sie so richtig und gültig verstanden seien.

Aber war es wirklich die Absicht Jesu, den Reichtum als solchen zu verwerfen? kommt nicht auch der Reichtum von Gott? kann nicht gerade er nach Gottes Willen angewandt werden, und hat nicht auch die Armut ihre sittlichen Gefahren? So fragt schon hundert Jahre vor Antonius der Kirchenvater Klemens von

---

Aus: Sammlung gemeinverständlicher Vorträge Bd. 192 (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1949). Rudolf Bultmann zum 20. August 1949 in herzlicher Dankbarkeit.

[1] Mt. 19, 21 parr.

[2] Als solcher erscheint er nur Mt. 19, 20. Es handelt sich um eine Deutung oder um ein Mißverständnis der Mk. 10, 20 gebrauchten Wendung *ταῦτα πάντα ἐφυλαξάμην ἐκ νεότητός μου.*

[3] Athan., Vit. Ant. 2.

Alexandrien und kommt zu dem Ergebnis, daß die Worte an den reichen Jüngling nicht buchstäblich genommen werden dürften. Der Besitz als solcher, meint er, ist etwas sittlich Neutrales, etwas Ungefährliches oder sogar Nützliches. Jesus ging es um die Befreiung des Herzens und um die Erneuerung der Gesinnung. Er wollte nicht, daß wir auf das äußerliche Vermögen unser Vertrauen setzen und am Reichtum kleben sollten – aber der Besitz selbst und ein mäßiger und edler Genuß seiner Vorzüge sind darum keinesfalls verboten[4].

Wir stehen hier vor zwei entgegengesetzten Auslegungsmöglichkeiten, die wir kurz als die *asketische* und als die *liberale* bezeichnen wollen. Sie betreffen nicht bloß das Verständnis dieser einen Stelle und nicht bloß die Auffassung von Reichtum und Eigentum, sondern es handelt sich hier um zwei grundsätzliche Möglichkeiten der Bejahung und Aneignung der urchristlichen Verkündigung und des „Gesetzes Jesu" überhaupt, die in der Bestimmung dessen, was man christliche Ethik, christliches Leben oder praktisches Christentum nennen kann, immer wiederkehren. Vielleicht sind sie nicht schlechthin unvereinbar; die ganze Geschichte des Christentums läßt sich als ein Versuch auffassen, zwischen diesen extremen Grundauslegungen zu vermitteln und sie miteinander in ein gewisses Gleichgewicht zu bringen. Aber entscheidend ist zunächst einmal nicht die Frage, wie sie sich zueinander, sondern wie sie sich zum ursprünglichen Sinn der evangelischen Verkündigung verhalten und wieweit sie so oder so deren eigentlichem Willen gemäß sind. Fassen wir unter diesem Gesichtspunkt noch einmal die Geschichte vom „reichen Jüngling" ein wenig ins Auge!

Sie wird im wesentlichen gleichartig von allen drei alten Evangelisten erzählt[5]. So wie sie hier erscheint, will sie zunächst ohne Zweifel ein Ereignis aus dem Leben des auf Erden wandelnden und lehrenden Jesus berichten, und der Reiche, der zu ihm

---

[4] Clemens Al., Quis dives salvetur, besonders §§ 11–19. 26.

[5] Mt. 19, 16–22; Mk. 10, 17–22; Lk. 18, 18–23.

kommt, erscheint als eine bestimmte Persönlichkeit – Lukas nennt ihn einen Vorsteher –, den eine innere Not zu ihm treibt. Er wendet sich an Jesus als eine religiöse Autorität, einen „Meister", der ihm raten und helfen soll: Guter Meister, was muß ich tun, um das ewige Leben zu erben? Jesus antwortet zunächst fast abweisend: „Was heißest du mich gut? – Niemand ist gut, denn allein Gott." Er erinnert den Reichen einfach an die schlichte Weisung der göttlichen Gebote[6]. Es sind im besonderen die das Verhältnis zum Nächsten regelnden Gebote der sog. „zweiten Tafel". Deren Erfüllung erscheint in jedem Fall recht und genug. Aber eben dieser Weg war es ja, der dem Reichen nicht mehr genügt hatte. Er ist ihn gegangen, „von seiner Jugend" an[7], und spürt doch, daß ihm etwas „fehlt"[8]. Nun erst erreicht ihn eine wirklich persönliche, gerade ihn treffende und umfassende Antwort: Jesus wendet sich, heißt es, dem Manne in Liebe zu[9] und beruft ihn einfach in seine Nachfolge: Er soll alles, was er bisher hatte und besaß, fahren lassen und anstatt dessen das arme, selige Wanderleben des Meisters teilen. „Komm, folge mir nach" – es sind dieselben knappen, souveränen Worte, mit denen Jesus auch sonst seine Jünger „beruft"[10]. Und damit erfolgt der Umschlag! Der reiche Vorsteher bringt es nicht fertig zu tun, was die andern

---

[6] Vgl. Lk. 10, 26; D. Bonhoefer, Nachfolge (1958[6]) 31.

[7] Das ist im Sinne unsrer Evangelisten nicht zu bezweifeln; anders das Hebräerevangelium (Preuschen, Antilegomena III, 5 S. 6): et dixit ad eum dominus: quomodo dicis: legem feci et prophetas? quoniam scriptum est in lege: diliges proximum tuum sicut teipsum; et ecce multi fratres tui, filii Abrahae, amicti sunt stercore, morientes prae fame et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos.

[8] Mk. 10, 21; Lk. 18, 22.

[9] Mk. 10, 21: *ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν*. Muß man sich diese Liebe vielleicht durch einen Kuß oder sonst einen sichtbaren Gestus geäußert denken? (M. Dibelius, mündlich).

[10] Vgl. E. Klostermann, Das Markusevangelium (1950[4]) 103: „Als eine Korrektur der vorläufigen Antwort v. 19 und eine allgemeingültige höchste Forderung können die Worte wegen des nur an Jünger im engeren Sinne gerichteten Schlusses *δεῦρο ἀκολούθει μοι* nicht wohl gemeint sein."

Jünger getan haben; er ist dazu zu reich. Dieser Weg zur „Vollkommenheit" ist ihm zu schwer, und der „Schatz im Himmel" wiegt ihm seine irdischen Schätze nicht auf. Er geht davon, „betrübt", wie es ausdrücklich heißt, also selbst in dem Gefühl, daß sein Entschluß oder richtiger: seine mangelnde Entschlußkraft ein Versagen und einen endgültigen Verzicht bedeute. Aber das ändert an der gefallenen Entscheidung nichts mehr: diese Jüngerwahl ist mißglückt. – Es ist nichts Unerhörtes, wenn wir die historische Bedeutung der Szene in dieser Weise zu bestimmen suchen. Auch andere Jünger, die Jesus rief, sind ihm, wie die Evangelisten noch zu wissen meinen, nicht ohne weiteres gefolgt; und war es dort Bindung an Eltern und Freunde[11], waren es in anderen Fällen vielleicht Menschenfurcht oder die Lockungen der „Welt"[12], die das Versagen bewirkten, so war es hier eben der Reichtum, der den Jünger zurückhielt und sein Leben zum Scheitern brachte.

Betrachtet man die Geschichte so in der Einmaligkeit ihres ursprünglichen Zusammenhangs, so kann natürlich gar kein Zweifel bestehen, daß die Forderung, alles zu verkaufen und preiszugeben, buchstäblich gemeint war. Insofern hatte der heilige Antonius also recht, wenn er die Weisung Jesu nicht in einem irgendwie übertragenen oder uneigentlichen Sinn, sondern wörtlich verstand. Das Opfer von Heimat, Familie und Eigentum ergibt sich von selbst aus dem Lebensstil des heimatlosen, armen Jesus, den seine Jünger teilen müssen[13]. Es wäre ganz unsinnig zu meinen, Jesus habe den Reichen nur auf die Probe stellen, seine innere Gesinnung bloß erforschen und das tatsächliche Opfer gar nicht wirklich verlangen wollen. Aber ebenso deutlich ist freilich auch das andere: sieht man die Geschichte nur als die besondere Geschichte eines bestimmten Mannes an, den Jesus einmal unter so nie wiederkehrenden Umständen zu seinem Jünger machen wollte, so darf man seine an diesen gerichteten Worte auch nicht

[11] Lk. 9, 59–62 par. [12] Vgl. Mk. 4, 15 ff. parr.

[13] Lk. 14, 33; Mt. 10, 9 und vor allem – in Anschluß an die Geschichte vom reichen Jüngling — Mk. 10, 28 ff. parr.

ohne weiteres zu einer allgemeinen Regel machen, die für jedermann und zu allen Zeiten zu befolgen wäre. Es geht hier nicht um die Verwerfung des Reichtums an und für sich und unter allen Umständen, sondern es geht um die unmittelbare Nachfolge Jesu, zu der in dieser Weise auch zu Jesu Lebzeiten keineswegs jedermann gerufen wurde[14].

Das eigentliche Problem der Auslegung liegt also in der Schwierigkeit, aus dem einmal Geschehenen und Gesagten der vergangenen Situation das bleibend Gültige und jeden Christen Verpflichtende richtig herauszuhören. Darum mühen sich sowohl die asketische wie die liberale Auslegung, jede in ihrer Weise, und der Wille, die Geschichte nicht einfach „historisch", sondern aktuell zu nehmen und mit dem, was sie „lehren" kann, verbindlich zu machen, ist berechtigt. Denn er entspricht der Absicht der Evangelisten selbst. Die Worte und Taten Jesu sind ja niemals als bloßer historischer Bericht aufgefaßt und „um ihrer selbst willen" weitergegeben worden. Sie waren von Anfang an Anrede, Unterweisung und Verheißung für die Hörer; sie sollten das auch bleiben, und nur unter diesem Gesichtspunkt versteht man die Form, in die sie gegossen wurden, und die umformende Weiterentwicklung, die sie erfuhren. Bei dem Begriff der „Nachfolge" ist dies alles besonders deutlich. Denn die Vorstellung des „Nachfolgens" hat z. T. schon innerhalb der evangelischen Überlieferung selbst aufgehört, eine reale Betätigung oder Lebensform als solche zu bezeichnen, also das buchstäbliche hinter Jesus her- und mit ihm umherziehen seiner Jünger, wie es ähnlich auch von den Schülern der Rabbinen berichtet wird[15]. Sie ist vielmehr zum Bilde geworden, unter dem die innere Bindung und Schicksalsgemeinschaft begriffen wird, die jeder Christ gegenüber Jesus Christus besitzt[16]. In diesem Sinne heißt es nun ganz allgemein:

---

[14] Vgl. besonders Mk. 5, 18 f. (Lk. 8, 38 f.).

[15] Vgl. G. Kittel, Art. *ἀκολουθέω*, ThW 1 (1933) 213–215.

[16] Vgl. G. Bornkamm, Die Sturmstillung im Matthäus-Evangelium, in: Jahrb. d. Theol. Schule Bethel 1948, S. 49–54.

„Wer mir nicht nachfolgt, ist meiner nicht wert“ [17] oder „er kann nicht mein Jünger“ [18], d. h. kein wirklicher Christ sein. In diesen Zusammenhang muß daher die Geschichte vom reichen Jüngling auch gestellt werden.

Was also bedeutet hier und sonst die „Nachfolge“ Jesu, wenn man sie als eine allgemeine Verpflichtung und Verheißung für jeden Christen versteht? Es reicht auf alle Fälle nicht aus, nur an eine innere Gemeinschaft und Verähnlichung gegenüber Christus zu denken, wie es Klemens von Alexandrien in erster Linie tun will. Der echte Nachfolger ist etwas anderes als ein Bewunderer oder mystischer Freund Jesu; er ist der Mensch, der seinem Herrn gehorsam ist und ihn vor den Menschen „bekennt“ [19]. Und bei dem gleichbleibenden Wesen der Welt folgt dann hieraus vor allem dies, daß er auch das Schicksal seines Meisters teilen muß, d. h. daß er um seinetwillen von jedermann gehaßt und verfolgt wird, daß er also sein Kreuz auf sich nehmen und so dem Herrn „nachfolgen“ soll [20]. Die blasse Vorstellung eines nur „innerlich“ zu bestehenden Kampfes verkennt den geschichtlich-realen Sinn des in die Welt hineingesprochenen und in der Welt zu bewährenden Wortes Jesu. Die „viel Trübsale“ [21], durch die man in die Herrlichkeit eingehen muß, sind durchaus real gemeint. Aber andrerseits kann man dieses Leiden nun auch nicht einfach asketisch verstehen. Der Jünger Jesu wird nicht aufgefordert, auf den Frieden und die Güter dieser Welt von sich aus zu verzichten, sondern er wird in die Nachfolge „berufen“ und muß dorthin gehen, wohin ihn sein Herr führt. Er wird nicht darüber im Zweifel gelassen, daß der Weg zum ewigen Leben „unter dem Kreuz“ steht und daß es dem Jünger in der Welt nicht besser ergehen wird als dem Meister selbst. Aber das heißt nicht, daß er die Entbehrungen und den Verzicht, unter dem das Leben der ersten Jünger und Jesu selber stand, von sich aus zu kopieren

---

[17] Mt. 10, 38. [18] Lk. 14, 27.
[19] Mt. 10, 32 f. par. (Mk. 8, 38 parr.).
[20] Mt. 10, 38 par. [21] Apg. 14, 22.

hätte. Der Nachfolger ist kein Nachahmer eines Vorbildes und befolgt auch nicht einfach ein zeitlos gültiges „Gesetz".

Die liberale und die asketische Auslegung stehen, von hier aus gesehen, in der gleichen Gefahr. Indem sie beide nach der ein für allemal gültigen Norm des christlichen Verhaltens fragen und sie, sei es „innerlich" als Gesinnung, sei es „äußerlich" durch die Askese, zu verwirklichen suchen, übersehen sie gerade das, was das Entscheidende ist, nämlich die unbedingte, persönliche Bindung an den geglaubten Herrn und die daraus folgende Offenheit für jede konkrete Form der Beanspruchung und „Berufung". Der Glaube in diesem Sinne und kein wie immer geartetes allgemeines Gesetz bildet den lebendigen Ausgangspunkt der christlichen Lebensführung und Sittlichkeit. Aber damit ist selbstverständlich nicht geleugnet, daß die konkreten Entscheidungen in der Nachfolge tatsächlich immer wieder zu „asketischen" Entscheidungen führen können und daß die „Askese" im Sinne eines solchen aktuellen Verzichts eine bleibende, ja vielleicht sogar eine ausgezeichnete Gestalt des christlichen Lebens sein und als solche auch empfohlen werden kann. Wir wollen im folgenden den Versuch machen, die Bedeutung des asketischen Lebens im ältesten Christentum von hier aus zu verfolgen. Der Stoff läßt sich dazu ganz äußerlich nach den drei Hauptrichtungen gliedern, in die das asketische Wollen vorzüglich drängt: als Preisgabe des Eigentums, als Beschränkung der Nahrung und als Verzicht auf die Ehe und das geschlechtliche Leben. Das Material, um das es sich hierbei handelt, ist religionsgeschichtlich und psychologisch interessant genug und verdient schon darum eine zusammenfassende Betrachtung. Aber die entscheidende Frage soll für uns nicht die sein, wo und in welcher Gestalt die Askese schon im Urchristentum empfohlen oder geübt worden ist, sondern in welchem Sinn und Geist dies geschehen konnte und welche Bedeutung die Askese im Zusammenhang der urchristlichen Verkündigung selber besitzt als eine besondere Gestalt und Möglichkeit der Nachfolge Jesu.

II.

Setzen wir mit der Frage ein, auf die uns die Geschichte vom reichen Jüngling zuerst gestoßen hat, der Frage nach der asketischen Preisgabe des Besitzes und nach dem Recht oder Unrecht des Reichtums und des Eigentums überhaupt.

Daß das Urchristentum mit sozialen Forderungen und Programmen nichts zu tun hat, daß es insbesondere keine Verurteilung des Privateigentums in diesem Sinne kennt oder ausspricht, ist bekannt und braucht nicht mehr ausführlich bewiesen zu werden. Jesus selbst, „der nicht hatte, da er sein Haupt hinlegte“ [22], erscheint ohne Vorwurf bei reichen Leuten zu Gast [23] und läßt sich von vermögenden Anhängerinnen unterstützen [24].

Wenn seine Jünger ohne äußeren Schutz, arm und mittellos in die Welt geschickt werden, das Evangelium zu verkündigen [25], so liegt auch hierin keine Verurteilung des Eigentums überhaupt. Der „Apostel“ steht durch seinen Auftrag und seine Arbeit unter einem eigenen Gesetz [26]. In der engen Liebesgemeinschaft der kleinen Urgemeinde von Jerusalem soll das Privateigentum allerdings nahezu aufgehört, jedenfalls als solches keine Rolle mehr gespielt haben [27]. Aber abgesehen davon, daß dieser Bericht legendarisch ist und den sogenannten „Kommunismus“ dieser frühe-

---

[22] Mt. 8, 20 par.

[23] Mk. 2, 15 parr.; Lk. 7, 36; 10, 38; 11, 37; 14, 1; 19, 5–7. Diese Angaben finden sich, soweit sie schematisch-redaktionellen Charakter tragen (R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition [1958⁴] 360 f.) gerade bei Lukas, für den das Verhältnis von Reich und Arm in besonderer Weise zum Problem geworden ist; s. u. S. 124 f.

[24] Lk. 8, 3. Nach Joh. 12, 6; 13, 29 hätte Judas sogar eine gemeinsame Kasse verwaltet, die für die Versorgung der Armen bestimmt war. Vielleicht spiegelt sich hierin wie Apg. 4, 37 ein späterer kirchlicher Brauch wieder; so R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (1956⁶) 318 Anm. 2.

[25] Mt. 10, 9 f. par.

[26] Das wird auch an der Art deutlich, wie Paulus seinen Gemeinden gegenübersteht; vgl. z. B. 1. Kor. 4, 8–16.

[27] Apg. 2, 44 f.; 4, 32–35; vgl. u. S. 127.

sten Zeit nachweislich übertreibt[28], stellt auch er das Recht des Einzelnen, seinen Besitz auf Wunsch zu behalten, noch ausdrücklich fest[29]. Das Privateigentum bleibt also erlaubt. Die Forderung, die überall begegnet und für jeden Christen gilt, ist nicht die Aufgabe des Vermögens, sondern die Wohltätigkeit, das Almosengeben und Barmherzigsein gegenüber den „Armen", besonders innerhalb der Gemeinde[30]. Der „Geiz", der nicht helfen und mitteilen will, erscheint darum als eine „Wurzel allen Übels"[31]. Dieses Drängen auf praktische Hilfe und Opferfreudigkeit ist an sich weder originell noch neu. Es entspricht den Traditionen des zeitgenössischen Judentums und seiner Synagogengemeinden[32], und ist durch das Liebesgebot Jesu und die Intensität der neuen Bruderschaft nur mächtig verstärkt worden. Aber daß derartige Mahnungen schon in der Urverkündigung Jesu selbst eine größere Rolle gespielt hätten, läßt sich nicht wahrscheinlich machen.

Trotzdem begegnet man gerade hier der Warnung vor dem Reichtum mit einer einzigartigen, unüberbietbaren Wucht und furchtbaren Radikalität. Aber der Gedanke seiner „Gefährlichkeit" ist dabei nicht allgemein menschlich im Blick auf die Armen, ihre Not und den Fluch der lieblosen Gesinnung begründet, sondern hat die große heilbringende Katastrophe des kommenden Gottesreiches im Auge, auf die sich jedermann vorbereiten muß. Ihr gilt es entgegenzugehen, für sie allein und vorbehaltlos bereit zu sein – und hier ist es dann die Macht des „Reichtums", die sich dem Menschen wie kaum eine andere Macht des Diesseits hemmend und lähmend in den Weg stellt. Eben dies zeigt ja die Entscheidung des reichen Jünglings in beispielhafter Klarheit.

[28] Sonst würde die Tat des Joseph Barnabas Apg. 4, 36 nicht als etwas Außerordentliches überliefert worden sein; vgl. auch 12, 12.

[29] Apg. 5, 4.

[30] Mt. 6, 2; Röm. 12, 13; 2. Kor. 8, 14 f.; Gal. 6, 10; Hebr. 13, 2; 1. Tim. 6, 18 f.; 1. Joh. 3, 17 f. usw.

[31] 1. Tim. 6, 10; Pol. Phil. 4, 1; vgl. Lk. 12, 15; Eph. 5, 3; Kol. 3, 5; 2. Petr. 2, 14; Did. 4, 5–8; Herm. Sim. I 8.

[32] Vgl. *H. Bolkestein*, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum (1939) 34 ff.

Im Anschluß an dessen Geschichte wird daher ein allgemeines Gespräch Jesu mit seinen Jüngern berichtet, das aus dem Vorgefallenen das Fazit zieht: „Wie schwer werden die, die Vermögen besitzen, in das Reich Gottes eingehen! ... Es wird eher ein Kamel durch das Nadelöhr kommen, als ein Reicher in das Reich Gottes eingehen“[33]. Die Rettung eines Reichen erscheint also geradezu als Unmöglichkeit, und diese Auslegung wird im folgenden auch noch ausdrücklich bestätigt. Menschlich gesehen ist sie in der Tat unmöglich; es bleibt nur der eine Trost – hier wie überall –, daß „bei Gott kein Ding unmöglich ist“[34].

Dieses Urteil ist, wie gesagt, offensichtlich weder sozial noch allgemein moralisch gemeint. Ein großes Vermögen zu haben, ist – das zeigt gerade der reiche Jüngling[35] – von Haus aus weder eine Ungerechtigkeit noch eine Sünde. Aber der Reichtum wird dem, der ihn besitzt, im entscheidenden Augenblick zum Verderben, weil er selbst von ihm besessen wird, d. h. weil er ihm die Freiheit der rechten Wahl nimmt. Er füllt das Herz des Menschen, sein eigentliches Sein und Wollen aus und gibt ihn nicht mehr los, so daß er dem alles fordernden Rufe Jesu nicht mehr folgen kann. Niemand kann zwei Herren dienen[36], und der „Mammon“ ist ein falscher Tyrann, der dem Reichen gerade dort Sicherung und Genuß verheißt, wo es keinen Bestand gibt und der Tod „über Nacht“ alles rauben wird[37]. Freilich kann die Freiheit des Herzens nicht nur in der falschen Sicherheit, sondern

---

[33] Mk. 10, 23. 25 parr.

[34] Mk. 10, 27 parr. Der Zusammenhang des Gesprächs scheint allerdings etwas verwirrt zu sein. Nach KLOSTERMANN (o. Anm. 10) 117 bezöge sich das mögliche Wunder nicht auf eine Rettung des Reichen trotz seines Reichtums, sondern auf seine Bekehrung vom Reichtum selbst. Allein der Text legt eine solche Auslegung nicht nah, und eine derartig scharfe besitzfeindliche und asketische Tendenz ist bei Matthäus und Markus sonst jedenfalls nicht erkennbar.

[35] Besonders im Vergleich mit der „sozial“ akzentuierten Fassung des Hebräerevangeliums, o. Anm. 7.

[36] Mt. 6, 24 par.

[37] Lk. 12, 20; 12, 33 f. par.; Mt. 6, 19.

auch im falschen Sorgen um die Notdurft des Lebens untergehen[38]. Allein der Schritt von der Armut in die Freiheit Gottes erscheint doch immer noch leicht und klein[39], gemessen an der furchtbaren Gefährdung, in der sich die Reichen nach dem Beispiel des „Kornbauern" befinden[40]. „Sammelt euch nicht Schätze auf Erden!"[41]. Denn: „Die weltlichen Sorgen und der Betrug des Reichtums ersticken das Wort"[42].

Es ist angesichts solcher Aussagen fast überraschend, daß das Urchristentum für die Besitzenden nicht ganz allgemein den Weg des Verzichtes auf ihr Vermögen und in diesem Sinne die Askese empfohlen hat. Für eine „liberale" Schätzung des Reichtums und seiner Vorzüge und eine unbesorgte Verteidigung seiner sittlichen Harmlosigkeit und seines Genusses ist freilich nirgends ein Raum. Es ist der Teufel, der die Herrlichkeiten dieser Welt vergibt, um den Menschen an sich zu binden[43]. Aber im allgemeinen begnügt man sich dagegen, wie gegenüber allen anderen Versuchungen der „Welt", doch mit dem immer erneuten, mahnenden Hinweis auf den Entscheidungsernst der Situation und auf die Größe des verheißenen Heils, also mit dem Rufe zur Wachsamkeit und nicht zur Askese. Trotzdem ist auch die asketische Lösung vertreten, und zwar erscheint sie gerade bei dem Evangelisten, dessen Weltläufigkeit und Bildung zunächst vielleicht am allerwenigsten etwas Derartiges vermuten ließe, nämlich bei Lukas. Er hat in seinem (bei den übrigen Evangelisten fehlenden) „Sondergut" die Überlieferung bestimmter palästinensischer Kreise weitergegeben, die sich in betonter Weise als „Arme" gefühlt und die Begnadung gerade der „Armen" gelehrt haben[44]. Aber er hat ihre Gedanken nicht bloß weitergegeben,

---

[38] Mt. 6, 25–34 par.; 10, 19 par.; 13, 22 parr.; Lk. 10, 41; 21, 34.

[39] Lk. 6, 20 s. u. S. 125 f. [40] Lk. 12, 13–21. [41] Mt. 6, 19.

[42] Mt. 13, 22 parr.; vgl. 22, 5 par. [43] Lk. 4, 6.

[44] Hierzu M. Dibelius, Der Brief des Jakobus (1959[4]) 39–41; A. Kuschke, Arm und Reich im Alten Testament mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Zeit, ZAW 57 (1939) 31–57; N. A. Dahl, Das Volk Gottes (1941) 186 ff.

er hat sie sich auch weitgehend selbst angeeignet[45]. Das zeigen zahlreiche kleine Änderungen und Ergänzungen seines Evangeliums, die in dieselbe Richtung weisen, und das zeigt nicht minder die Fortführung dieser Tendenzen durch den „zweiten Teil" seines Werkes, die „Apostelgeschichte".

Am augenfälligsten ist in dieser Hinsicht die berühmte Verschiedenheit in der Fassung der Seligpreisungen bei Matthäus und Lukas[46]. Matthäus preist nur die „geistlich" Armen selig und ebenso nicht einfach die „Hungrigen und Durstigen" schlechthin, sondern die da hungern und dürsten „nach der Gerechtigkeit". Es ist ihm hier wie überall ein Hauptanliegen, die neue Gerechtigkeit, die Jesus bringt, von aller Veräußerlichung, von aller Scheinheiligkeit und falschen Sicherheit, auch der falschen Sicherheit der armen christlichen Frommen, eindeutig frei zu halten. Lukas dagegen nimmt die hier möglichen Mißverständnisse ruhig in Kauf. Er preist ohne weiteres die Armen, die Hungrigen, die Geschmähten und Verfolgten selig; denn ihrer „ist das Himmelreich". Sie, die scheinbar Enterbten, sollen vor allem getröstet, ermutigt und der rettenden Gnade Gottes ohne Vorbehalt froh werden. Natürlich nimmt auch Lukas damit nicht etwa in einem „proletarischen" Sinne für die Armen als soziale Klasse Partei[47]; auch er denkt an die „um des Menschensohnes willen"[48] Unterdrückten und Verfolgten, die in Demut auf die Erlösung Gottes warten[49]. Aber diese Harrenden und Hörenden

---

[45] Dies wird bei Chr. Rogge, Der irdische Besitz im N. T. Seine Beurteilung und Wertschätzung durch Christus und die Apostel (1897) 14 ff. zu wenig beachtet.

[46] Mt. 5, 3 ff.; Luk. 6, 20 ff.

[47] Es ist daher schief, wenn ihn H. Holtzmann, Protest. Kirchenz. 1894 Sp. 1057, den „Sozialisten unter den Evangelisten" nennt; Rogge (o. Anmerkung 45) 10 ist ihm darin gefolgt.

[48] Lk. 6, 22.

[49] Lk. 2, 38; die ganze Atmosphäre der zwei ersten Kapitel des Evangeliums ist hierfür bezeichnend.

sind eben vor allem die Armen, die Bettler und Krüppel[50], und die Reichen erschließen sich nach Jesu eigenen Worten dem Reich Gottes für gewöhnlich gerade nicht[51]. Darum „wehe" den Reichen, den Satten und denen, die hier lachen können! Die himmlische Vergeltung wird für sie nicht ausbleiben. Am krassesten kommt dieser Gedanke vom Fluch des Reichtums in der Beispielerzählung vom reichen Mann und dem armen Lazarus zum Ausdruck. Der Reichtum erscheint hier mit einer verblüffenden Selbstverständlichkeit als eine Schuld oder jedenfalls als etwas, das im Jenseits mit furchtbaren Qualen bestraft werden muß, während der Arme – ebenso selbstverständlich – zum Ausgleich die himmlischen Freuden empfängt[52].

Auf diesem Hintergrunde gewinnt die immer wiederholte Mahnung zum Almosengeben eine verstärkte Bedeutung[53]. Es kann dem, der es fleißig übt, am Jüngsten Tag zur Rettung werden[54]. Furchtbar ist das Schicksal dessen, der sich „Schätze" sammelt und dabei nicht reich ist vor Gott"[55]. Damit sind die Reichen nicht schlechthin preisgegeben[56]; aber als das Sicherste muß es doch erscheinen, wie Jesus selbst auf alles eigene Vermögen zu verzichten[57] und auf seinen Rat an den reichen Jüngling[58], seine Mahnung an jeden „seiner Jünger" zu achten[59]. „Verkauft, was

[50] Lk. 14, 21 *πτωχοὺς καὶ ἀναπήρους καὶ τυφλοὺς καὶ χωλοὺς* gegenüber *πονηρούς τε καὶ ἀγαθοὺς* bei Mt. 22, 10; vgl. auch Lk. 14, 13 f.

[51] Und wenn sie es tun, so kleben sie nicht mehr an ihrem Vermögen: Lk. 19, 8.

[52] Lk. 16, 19–31.

[53] Lk. 11, 41; 12, 33; 16, 9; 19, 8; Mt. 26, 11 = Mk. 14, 7 = Joh. 12, [illegible] ist bei Lukas fortgefallen.

[54] Lk. 16, 9. Ob hier an eine unmittelbare Fürsprache der Almosenempfänger gedacht ist, was die neueren Kommentare meist bezweifeln, mag offen bleiben; Henoch 39, 5 ist Derartiges vorausgesetzt. Vgl. im übrigen Lk. 14, 14; Mt. 25, 34 ff., ferner den reichen Jüngling des Hebräerevangeliums, o. Anm. 7 und 1. Tim. 6, 19. Die Botschaft, die der reiche Mann in der Lazaruserzählung seinen Brüdern senden will, Lk. 16, 27 f., kann auch nur den Rat zur Preisgabe des eigenen Vermögens an die Armen enthalten haben.

[55] Lk. 12, 21. [56] Vgl. o. Anm. 23. [57] Lk. 8, 3.

[58] Lk. 18, 22. [59] Lk. 14, 33; vgl. auch 22, 36.

ihr besitzt und gebt Almosen!“ [60] Dies ist für Lukas der Weg, den die erste vollkommene Gemeinschaft der Christen in Jerusalem unter der Leitung der Apostel offenbar auch gegangen ist. In ihrer Mitte gab es überhaupt keinen, der Not litt [61]. Wer ein Grundstück oder Haus besaß, der verkaufte es und stellte den Erlös einfach den Aposteln zur Verfügung [62]. Gewiß kommt Lukas mit solchen Schilderungen auch bestimmten hellenistisch-philosophischen Idealen entgegen [63]; aber vor allem müssen sie doch als die unmittelbare Erfüllung dessen verstanden werden, was im Evangelium befohlen ist und den echten Jüngern Jesu darum natürlich sein soll. Allerdings lehnt es Lukas ab, das ideale Gemeinschaftsleben, das in Jerusalem bestand, zu einem Gesetz zu machen und ihm den Grund unbedingter Freiwilligkeit zu nehmen [64]. Offenbar rechnet er auch nicht mit seiner Fortführung in der späteren Kirche [65]. Aber daß der sogenannte „Liebeskommunismus“ in Jerusalem tatsächlich sein Ideal darstellt und daß dieses Ideal einen grundsätzlich asketischen Charakter trägt, wird sich nicht leugnen lassen [66].

[60] Lk. 14, 33; vgl. 19, 8. Mt. 13, 44 f. ist der Verkauf der Habe im Zusammenhang der Gleichnisse vom Schatz im Acker und der köstlichen Perle dagegen rein bildlich aufzufassen.

[61] Vgl. hierfür schon Lk. 22, 35; dazu 12, 15. Auch später besitzen die Apostel keinerlei Reichtümer: Apg. 3, 6.

[62] Apg. 2, 44 f.; 4, 32–37; 5, 1 f.

[63] Vgl. H. v. Schubert, Der Kommunismus der Wiedertäufer und seine Quellen (1919) 35–38.

[64] Apg. 5, 4.

[65] Sonst hätte er seine Schilderung nicht stillschweigend auf Jerusalem beschränkt.

[66] Es ist zu wenig, wenn H. Sahlin, Die Früchte der Umkehr, StTh. 1 (1948) 63 in einer auch sonst anfechtbaren Auslegung von Apg. 2, 44 ff.; 4, 42 ff. das Vorliegen kommunistischer Forderungen zwar mit Recht verneint, aber positiv in der Aufgabe des Privateigentums nur „einen Ausdruck guten Gemeingeistes, christlicher Solidaritätsethik“ erkennen möchte. Umgekehrt legt E. Benz, Der urchristliche Kommunismus: Ananias und Sapphira, Der Kirchenfreund 82 (1948) 241–247; 273–277, den Text trotz Apg. 5, 4 wieder so aus, daß Eigentum Diebstahl (S. 247) und Christentum eigentlich „Kommunismus“ bedeute (S. 273).

Man versteht es von hier aus, daß die Stellung des wohlhabenden Christen innerhalb der Kirche während des ganzen folgenden Jahrhunderts schwierig bleibt. Es fehlt ihm gegenüber nicht an Äußerungen des sozialen Ressentiments[67], und die Versuche, den Besitz der „Reichen" zu rechtfertigen, leiden alle an einer unverkennbaren Unsicherheit und bleiben auf halbem Wege stekken[68]. Aus dieser Situation erwächst der „liberale" Lösungsversuch des Klemens von Alexandrien, der weder leichtfertig noch religiös gleichgültig ist, sondern nur der ausgesprochenen seelsorgerlichen Verpflichtung folgt, die Reichen vor der Verzweiflung zu schützen, die für den Glauben nicht weniger verderblich sei als die falsche, bequeme Sicherheit[69]. Auch ein Reicher kann „selig werden", denn nicht sein Reichtum an sich ist verdammt, sondern nur das Herz und die Gesinnung, die sich von ihm nicht frei machen können. Es läßt sich gegen die Auslegung, die Klemens der Geschichte vom reichen Jüngling gibt, vom ursprünglichen Evangelium her insoweit kaum etwas einwenden. Verhängnisvoll wird dann allerdings die Art und Weise, in der Klemens seine These im einzelnen mit stoisch-philosophischen Begriffen und Unterscheidungen zu begründen sucht. Alle sittlichen Fragen werden dadurch in den Bereich des menschlichen „Innenlebens" verlegt, und der Reichtum selbst erscheint nur noch als ein im Grunde neutrales und harmloses Ding innerhalb der „Außenwelt". Auch die Welt selbst wird in dieser Sicht der Wirklichkeit vor allem zur „äußeren" und „natürlichen" Welt, und der im Evangelium als unvermeidlich angekündigte Konflikt mit ihr ist jetzt nur noch ein möglicher, wenn auch vielleicht sehr

---

[67] Jak. 1, 10 f.; 2, 1–9; 5, 1–6.

[68] Der Jak. 1, 9 f. gebotene Ausgleich wird vom Verf. selbst nicht als befriedigend anerkannt: s. o. Anm. 67. Auch Hermas sucht Sim. II die Almosen der Reichen und die Fürbitte der Armen in ein rettendes Gleichgewicht zu bringen; aber Reichtum bleibt schädlich: Vis. II 3, 1; III 6, 5–7. Iren. haer. IV 30 gilt es als ausgemacht, daß die Christen am heidnischen mammon iniquitatis teilhaben müssen. (Im übrigen ist hier die Frage anders gestellt.)

[69] Clem. Al., Quis dives salvetur 2, 2 f.

leicht möglicher, aber doch nur ein „schlimmster" Fall. Die aufgeklärte Neutralität der objektivierenden Lebensbetrachtung kommt unvermeidlich dahin, die dämonische Gefährlichkeit des Reichtums und den radikalen Ernst der Nachfolge abzuschwächen oder zu verdecken. An diesem Punkt bleibt die „asketische" Deutung der „liberalen" überlegen, wenn sie die Stricke des Reichtums abzuwerfen und den Frieden der Welt freiwillig zu opfern rät. Eben darum kann sie durch eine Betrachtung im Stil des Klemens auf die Dauer auch nicht verdrängt oder wirklich überwunden werden. Aber es ist bezeichnend, daß die radikal asketische Lösung der Besitzfrage einstweilen weder von Klemens noch von sonst irgendeinem Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts überhaupt erwogen wird[70]. Sie kommt bis in die Zeit des frühen Mönchtums hinein nicht in Betracht.

III.

Wie wenig das Christentum als eine im Ursprung asketische Bewegung verstanden werden darf, wird am meisten deutlich, wenn wir zur zweiten Form der Askese als *Nahrungsbeschränkung* übergehen. Jesus war in dieser Hinsicht kein Asket[71]. Gewiß kann in seinen Worten – aber wieder nur bei Lukas – auch einmal die Warnung vor „Fressen und Saufen" begegnen, soweit auch diese Dinge dem Herzen die Freiheit und Wachsamkeit für die Zukunft Gottes nehmen[72]. Aber das hat nichts mit Askese

[70] Eusebius, Hist. eccl. III 37, 2 berichtet allerdings von den Missionaren der nachapostolischen Zeit, daß sie vielfach *ἐνδεέσιν νέμοντες τὰς οὐσίας, εἶτα δὲ ἀποδημίας στελλόμενοι ἔργον ἐπετέλουν εὐαγγελιστῶν.* Aber nach dieser idealen Darstellung handelt es sich um eine heroische Hingabe an die besondere Aufgabe des neuen Berufs, nicht um eine Lösung der Besitzfrage als solcher.

[71] Das vierzigtägige Fasten zu Beginn seiner Laufbahn, von dem die Versuchungslegende Mt. 4, 2; Lk. 4, 2 weiß, ist ein einmaliges Geschehen und dient zur Motivierung des Hungers. Vgl. E. Lohmeyer, Die Versuchung Jesu, ZSTh. 14 (1937) 627 f.

[72] Lk. 21, 34; vgl. 12, 45 par. Die paränetischen Warnungen vor Unmäßigkeit in den jungen Missionsgemeinden können hier ebenfalls genannt werden,

zu tun. Der fehlende asketische Zug in Jesu Wesen erregte vielmehr Aufsehen und Anstoß; seine Feinde nennen ihn einen „Fresser und Weinsäufer“ [73]. Es ist tatsächlich auffallend, wie oft ihn die Evangelien in der Situation des Mahles, als Gastgeber und als Gast, geschildert haben [74]. Das wird kein Zufall sein. Die frohen Mahlzeiten Jesu erneuern nicht einfach die altisraelitische Freiheit zum natürlichen Leben und Lebensgenuß, sondern sie sind ein Hinweis auf die Freude der erfüllten Zeit, die mit seinem Kommen begonnen hat. Auch im Reiche Gottes werden die Frommen mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische liegen [75], Wein trinken [76] und essen [77], und die Jünger Jesu können daher nicht fasten, solange „der Bräutigam“ selbst noch bei ihnen ist [78].

In der überlieferten Form dieses Wortes findet sich ein Hinweis auf die später, nach dem Tode Jesu, wieder beginnende Fastenpraxis seiner Gemeinde [79]. Es ist nicht anzunehmen, daß Jesus die jüdische Fastensitte überhaupt bekämpft habe. Das war ja auch für den Opferdienst, die Sabbatheiligung und dergleichen nicht der Fall gewesen, und so gibt die Bergpredigt sogar Anweisungen für ein rechtes, Gott wohlgefälliges Fasten [80]. Die Apostelgeschichte kennt auch ein vorbereitendes, mit Gebet verbundenes Fasten vor einer feierlichen Aussendung oder Ordination [81], und im zweiten Jahrhundert sind bereits feste, wöchentliche Fastentage in der Kirche üblich geworden [82]. Wir brauchen dieser Entwicklung hier nicht ausführlich nachzugehen. Das regelmäßige

---

auch wenn sie nicht asketisch gemeint sind: Röm. 13, 13; 1. Kor. 6, 10; Gal. 5, 21; Eph. 5, 18; 1. Petr. 4, 3; vgl. auch Anm. 103.

[73] Mt. 11, 19 par.

[74] Vgl. hierzu E. Lohmeyer, Das Abendmahl in der Urgemeinde, Journ. of Bibl. Lit. 56 (1937) 218 ff.; auch Kultus und Evangelium (1942) 89 ff.; Das Vaterunser (1952[3]) 101 ff.

[75] Mt. 8, 11; (Lk. 13, 29); vgl. Offbg. 19, 9.

[76] Lk. 22, 18. [77] Lk. 14, 15.

[78] Mk. 2, 18 f. par.; vgl. Joh. 2, 1 ff.

[79] Mk. 2, 20 parr. [80] Mt. 6, 16–18. [81] Apg. 13, 2 f.; 14, 23.

[82] Did. 8, 1. Die Wahl der Tage zeigt den gewollten Gegensatz zum Judentum.

Fasten oder das Fasten zu besonderen Anlässen und zur Verstärkung des Gebetes[83] entspricht einer weit verbreiteten Übung, besonders auch des Judentums[84]. Es ist eine fromme Sitte, aber nicht Ausdruck eines eigentlich asketischen Wollens. Die weitere Frage, wieweit der Brauch des Fastens in den Anfängen der Kirche eine stärkere Bedeutung als Bekenntnis gegenüber dem Judentum und seiner Gesetzlichkeit besaß, kann hier beiseite bleiben. Im allgemeinen spielt die ganze Frage im urchristlichen Schrifttum kaum eine Rolle. Paulus erwähnt das Fasten überhaupt nicht[85]. Lukas schildert Johannes den Täufer und die Prophetin Hanna als eifrige Faster[86]; aber damit vervollständigt er für diese vorchristlichen Frommen nur das Bild ihrer Heiligkeit im Sinne des allgemeinen, „frommen" Empfindens. Irgendein theologischer Nachdruck wird auf diese asketischen Züge nirgends gelegt.

Eine grundsätzliche Bedeutung gewinnt die Speisefrage erst im Zusammenhang mit den neuartigen asketischen Bestrebungen in der hellenistischen Welt, d. h. mit der dualistischen Lebensbetrachtung der sogenannten „Gnosis". Hier erscheint es manchem Frommen geradezu notwendig, daß der „geistliche" Mensch auf bestimmte Nahrungsmittel, besonders auf Fleisch und Wein, ganz verzichtet oder wenigstens an bestimmten Tagen sich ihrer enthält. Denn er hat die Verpflichtung, sich vor den dämonischen Berührungen der Sinnlichkeit und der sinnlichen Welt zu schützen und von ihr frei zu machen. Ein solches Gebot erscheint als notwendige Folge der in Christus bewirkten Erlösung.

Die Anfänge solcher asketischer Bestrebungen spiegeln sich schon in den paulinischen Gemeindeschreiben. Paulus nimmt sie

[83] In diesem Sinne ist das Fasten im neutestamentlichen Text wiederholt nachträglich eingefügt worden: Mt. 17, 21; Mk. 9, 29; Apg. 10, 30; 1. Kor. 7, 5.

[84] H. Strathmann, Geschichte der frühchristl. Askese in der Umgebung des werdenden Christentums 1 (1914) und Reallexikon für Antike und Christentum I (1943) 749 ff.; J. Behm, Art. *νῆστις*, ThW 4 (1942) 926–932.

[85] Die *νηστεῖαι*, von denen er 2. Kor. 6, 5; 11, 27 spricht, sind keine freiwilligen asketischen Übungen, sondern Entbehrungen, denen er in seinem Beruf ausgesetzt war.

[86] Lk. 1, 15; 2, 37.

als ein Zeichen der geistlichen „Schwachheit". Denn „die Erde ist des Herrn und was darinnen ist"[87], und „an sich" hat nichts in der Welt die Macht, den Menschen zu verunreinigen[88]. In ähnlicher Weise hatte sich schon ein Wort Jesu gegen die kultische Gebundenheit seiner jüdischen Gegner gewandt[89]. Aber Paulus weiß sehr wohl, daß mit dieser negativen Feststellung als solcher das sittliche Problem des asketischen „Aberglaubens" noch nicht erledigt ist. Wer in seinem Gewissen überzeugt ist, sich durch bestimmte Nahrungsmittel zu verunreinigen, der verunreinigt sich in der Tat, wenn er gegen sein Gewissen handelt[90]. Darum müssen die „Starken" auf die Schwachheit ihrer Brüder Rücksicht nehmen, statt sich in ihrem aufgeklärten Selbstgefühl zu sonnen[91]. Und sie können das ohne Schaden, weil sie es ja freiwillig, ohne Preisgabe ihrer Überzeugung tun[92] und weil das Reich Gottes in der Tat weder Essen noch Trinken ist[93], d. h. das entscheidende religiöse Heil weder durch Askese noch durch betonte Freiheit auf diesem Gebiet gewonnen oder verloren wird. „Darum, wenn die Speise meinen Bruder kränkt, so will ich kein Fleisch mehr essen in Ewigkeit"[94].

Diese Einstellung läßt sich freilich nicht mehr festhalten, wenn die „Schwachen" ihrerseits zum Angriff übergehen und die Askese als unbedingte religiöse Notwendigkeit zum Gesetz erheben wollen[95]. In dieser Lage macht schon der Kolosserbrief gegen die gesetzliche Enthaltsamkeit der gnostisierenden Asketen scharf Front, indem er sie als einen Verrat der Freiheit Christi an die irdischen und fleischlichen Gebote der Menschen angreift[96]. Spätere Sekten sind soweit gegangen, die evangelische Überlieferung

---

[87] 1. Kor. 11, 26. [88] Röm. 14, 20. [89] Mk. 7, 14–23 par.
[90] Röm. 14, 14; vgl. 1. Kor. 10, 29.
[91] Röm. 15, 1. [92] 1. Kor. 10, 29 f. [93] Röm. 14, 17.
[94] 1. Kor. 8, 13.
[95] Vgl. zum ganzen Problem im Zusammenhang R. Bultmann, Theologie des N. T.s (1958³) § 39, S. 336–340.
[96] Kol. 2, 21–23. Die Auslegung im einzelnen ist schwierig und umstritten; vgl. M. Dibelius, An die Kolosser, Epheser usw. (1953³) 27 f.

selbst in asketischem Sinn zu korrigieren und z. B. das Osterlamm, also den Fleischgenuß Jesu[97], und sogar die Heuschreckennahrung des Täufers auszumerzen[98]. Auf diesem Hintergrund ist die Polemik der pseudopaulinischen Pastoralbriefe gegen gewisse Ketzer zu verstehen, die auf „Enthaltung von Speisen" drängen[99]. Stärker noch als Paulus beruft sich ihr Verfasser auf den allgemeinen Schöpfungsgedanken: alles, was Gott geschaffen hat, ist gut und wird durch Danksagung zum Genuß geheiligt[100]. Dem Reinen ist alles rein[101]. Die leibliche Zucht als solche ist dagegen wenig nütze[102]. Timotheus soll keine Bedenken tragen, um seiner Gesundheit willen auch ein wenig Wein zu genießen[103].

So zeigt das Neue Testament von Jesus zu Paulus und über Paulus hinaus eine zunehmende Schärfe in der Ablehnung jeder Form der Nahrungsaskese, die religiös wesentlich genommen, d. h. als Heils- oder Reinigungsmittel des Christen empfohlen oder gar geboten wird. Das macht, wie wir sahen, gelegentliches Fasten und auch das Fasten als kirchliche Sitte nicht unmöglich. Aber grundsätzlich ist das frühe Christentum hier trotzdem nicht asketisch gesinnt, ja es tritt stärker asketischen Bestrebungen auf diesem Gebiet auf alle Fälle kritisch und notfalls sogar mit ausgesprochener Ablehnung entgegen.

IV.

Wie überall, wo die Askese eine Rolle spielt, so steht auch im Urchristentum der Verzicht auf das geschlechtliche Leben bald vornean. Nach dieser Seite hin kommt das vielschichtige

---

[97] Fragm. des Ebionitenevangeliums bei E. Preuschen, Antilegomena (1905 [2]) IV, 8 S. 12.

[98] Ebd. IV, 2 S. 11 (Epiphan., haer. 30, 13).

[99] 1. Tim. 4, 3. [100] 1. Tim. 4, 4 f.

[101] Tit. 1, 15. [102] 1. Tim. 4, 8.

[103] 1. Tim. 3, 22 f.; gegen Unmäßigkeit im Weingenuß dagegen 1. Tim. 3, 8; Tit. 2, 3. Herm. Vis. III 10, 7 wird zum fastenden und betenden Propheten gesagt: *βλέπε μήποτε πολλὰ αἰτούμενος βλάψῃς σου τὴν σάρκα.*

Problem auch in den Äußerungen des Neuen Testaments zu seiner reichsten Entfaltung und Verzweigung. Hier wird daher auch seine grundsätzliche Bedeutung am klarsten erkennbar.

Die altisraelitische Frömmigkeit war von Haus aus auch in geschlechtlichen Dingen durchaus nicht asketisch eingestellt. Aber zur Zeit Jesu haben sich die Verhältnisse in dieser Hinsicht z. T. gewandelt; vereinzelt sind asketische Bestrebungen auch in das Judentum eingedrungen [104]. Am Eingang des Evangeliums steht die Gestalt Johannes des Täufers, der zwar nicht die Askese predigt, der sie aber doch übt und zwar in all ihren Gestalten. Die Anfänge Jesu weisen auf den Kreis der Johannesjünger zurück – aber in der allgemeinen Lebenshaltung ist er Johannes nicht nachgefolgt. Seine Jünger „fasten nicht“ [105], und er selbst steht, wie wir gesehen haben, auch im öffentlichen Bewußtsein von dieser Haltung des Bußpredigers, der „nicht aß noch trank“, weit ab [106]. Aber auch Jesus war unverheiratet, und die Jünger, die ihm nachfolgten, schieden sich von ihren Angehörigen und ihren Familien [107]. Es fragt sich nur, ob man dieses Opfer, das mit der Lebensform des Wanderpredigers und seiner „Nachfolger“ von selbst gegeben war, darum als „Askese“ bezeichnen darf. Die Frau als solche spielt bei diesem Verzicht jedenfalls keine Rolle. Sie gehört einfach in den Kreis der Angehörigen und der Bindungen mit herein, die der Jünger Jesu durchbrechen und „hassen“ muß [108], d. h. nicht mehr lieben darf als seinen Herrn [109]. Der neue Gehorsam und die neue Gemeinschaft, die die Nachfolge Jesu schaffen, erlauben auch nach dieser Seite hin keine Einschränkung und Ausnahme [110]. Aber daraus folgt nicht, daß die

---

[104] S. o. Anm. 84. [105] Mk. 2, 18 parr. [106] Mt. 11, 13 par.

[107] Lk. 14, 20. An der parallelen Stelle Mt. 10, 37 ist die Frau in den meisten Handschriften nicht genannt. Mag sie nun Matthäus der Kürze wegen fortgelassen oder Lukas der Vollständigkeit zuliebe hinzugefügt haben – eine besondere asketische bzw. ehefreundliche Absicht dürfte in keinem Falle dahinterstecken.

[108] Lk. 14, 26. [109] Mt. 10, 37.

[110] Mk. 3, 31–35 parr.; 10, 29 f.; Mt. 23, 8.

Christen die Frau meiden und das geschlechtliche Leben als solches verurteilen müßten. Jesus selbst geht ungescheut mit den Frauen um, die ihm „dienen“ [111], und seine ersten Jünger sind später zu ihren Ehefrauen zurückgekehrt, ja haben sie wie Petrus auf ihren Missionsreisen z. T. sogar mit sich geführt [112]. Hier gibt es also keine „Askese“.

Dazu paßt, was uns von den Reden Jesu überliefert wird. Gegen den geschlechtlichen Trieb als solchen fällt darin kein Wort. Die einzige Sünde, die Jesus auf diesem Gebiet zu kennen scheint, ist der Ehebruch, und dessen Begriff wird allerdings so unüberbietbar streng und ernst gefaßt wie nie zuvor [113]. Eine allgemein „moralische“ Polemik gegen die geschlechtlichen Sünden überhaupt findet sich nicht [114]. Aber das gilt ja entsprechend für die ganze sittliche Verkündung Jesu. Sie setzt die alten Gottesgebote als gültig und bekannt voraus [115], und die Ankündigung der kommenden großen Wende dient nicht dazu, ihre Einhaltung im einzelnen einzuschärfen oder Neues anzuordnen, sondern geht mit der Forderung einer totalen Umkehr und Neuwerdung über alles Derartige weit hinaus: „Ich sage euch, wird eure Gerechtigkeit nicht überschwenglich viel besser als die der Pharisäer

---

[111] Mk. 15, 41 par.; hierzu J. Leipoldt, Jesus und die Frauen. Bilder aus der Sittengeschichte der Alten Welt (1921) 16 ff.; H. Greeven, Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum (1934) 123 ff.

[112] 1. Kor. 9, 5.

[113] Mt. 5, 28. Das Wort 5, 31 f. ist neuerdings wieder mehrfach behandelt und im einzelnen ganz verschieden beurteilt worden. K. Staab, Festschr. Ed. Eichmann (1940) 435–452, legt es in Übereinstimmung mit der strengen katholischen Auffassung so aus, daß von dem Fall des Ehebruchs hier gar nicht geredet werden soll (*παρεκτὸς λόγου πορνείας*); A. Fridrichsen, SEÅ 9 (1944) sucht es aus den besonderen Verhältnissen des Kreises um Jesus zu verstehen; ähnlich auch B. K. Diderichsen, Festskr. J. Nörregaard (1947) 40, dessen Auslegung des Begriffes *μοιχεία* im Sinne von Unzucht und Begehrlichkeit jedoch kaum haltbar sein dürfte.

[114] Erst die Missionspredigt unter den Heiden ist genötigt, auf diese Dinge einzugehen und feste Normen anzugeben: u. S. 139.

[115] Mk. 10, 19 parr.; Lk. 10, 26.

und Schriftgelehrten, so werdet ihr nicht in das Himmelreich hineinkommen“ [116]. Das Heute, das diese Forderung bringt, steht aber selbst in der Gegenwart Jesu, und das heißt: unter dem Zeichen der bedingungslosen Vergebung. Die moralische Verurteilung der „Sünder“ ist die Sache der „Gesunden“, die sich ohne Sünde fühlen [117]. Der „Heilige Gottes“ [118], der es wirklich ist, nimmt gerade die Verlorenen an und lebt in der Gemeinschaft mit Zöllnern und Huren. Denn diese sind bereit, zu ihm zu kommen und auf ihn zu hören [119]. Der „Glaube“ hat ihnen zum Heil geholfen. So entläßt Jesus auch die Ehebrecherin mit dem einfachen Rat: „Geh hin und sündige hinfort nicht weiter“ [120].

Trotzdem gibt es schon in den Evangelien ein vereinzelt überliefertes Herrenwort, das auch die Frage der freiwilligen „Jungfräulichkeit“ und in diesem Sinn der Askese berührt. Es ist schon um seiner Form willen kaum als ein ursprüngliches Jesuswort denkbar; doch können wir diese Frage hier auf sich beruhen lassen. Das Wort von den „Eunuchen“ ist nur bei Matthäus aufgezeichnet [121]. Danach gibt es Eunuchen, Hämlinge, die es von Natur aus sind; es gibt solche, die von Menschen verschnitten worden sind, und es gibt auch Eunuchen, die sich selbst dazu gemacht haben – um des Himmelreiches willen. „Wer es fassen kann, der fasse es!“ Einleitung und Schluß bezeichnen diese Verkündigung als eine geheimnisvolle Sache [122], deren Verständnis nicht jedermann gegeben sei. Es handelt sich also in diesem Falle offenbar wirklich um eine Allegorie, und das wörtliche Verständnis der Stelle als Aufruf zur Selbstverstümmelung, das in der alten Kirche vereinzelt auftaucht [123], ist zweifellos ein Miß-

---

[116] Mt. 5, 20. [117] Mk. 2, 17 parr. [118] Mk. 1, 24 par.

[119] Mk. 2, 15 parr.; Mt. 21, 31 f.

[120] Joh. 8, 11. [121] Mt. 19, 10–12.

[122] *Λόγος* (= דבר) meint hier nicht etwa nur das allegorische Rätselwort als solches, sondern auch das Verständnis des asketischen Weges selber. Leipoldt (o. Anm. 111) 162 Anm. 606 bezieht „dies Wort“ zu Unrecht auf das vorangegangene Urteil Jesu über die Ehe.

[123] O. Zöckler, Askese und Mönchtum 2 (1898) 359 f.

verständnis[124]. „Ist es ratsam, überhaupt zu heiraten?" lautete die einleitende Frage der Jünger[125], und die Antwort würde dann im Bilde bedeuten, daß es in der Tat – ausnahmsweise und nur für die, die es fassen können – einen freiwilligen, religiösen Verzicht auf die Ehe gibt. Was aber ist damit gemeint, wenn es heißt, daß er „um des Himmelreichs willen" geschähe?

Es dürfte kaum genügen, hier in einem sozusagen „protestantischen" Sinne nur an etwaige äußere Umstände zu denken, die den Christen im Dienst der Sache Christi dazu bringen könnten, für sich persönlich auf die Ehe zu verzichten, also das zu tun, was z. B. die ersten Jünger wenigstens auf Zeit getan und wozu sich auch spätere „apostolische" Missionare in vielen Fällen entschlossen haben[126]. Hier sind natürlich manche Formen des Übergangs denkbar, aber in unserem Worte selbst weist nichts auf die äußeren Umstände oder Aufgaben hin; es scheint den einzelnen Menschen und seinen freien Entschluß rein als solchen im Auge zu haben. Auch die geheimnisvolle Form der Ankündigung versteht sich am besten, wenn hier ganz allgemein von einer letzten, persönlichen Entscheidung die Rede sein soll, die um des ewigen Zieles willen ergriffen wird. Es gibt danach also einen geistlichen Willen und Entschluß zu dauernder Ehelosigkeit – man möchte sagen als „Charisma", als eine besondere Gabe Gottes, die nur wenigen „gegeben" ist. Die verhüllende Redeweise zeigt deutlich, daß man sich dessen bewußt ist, hier einen ungewöhnlichen, von den normalen Möglichkeiten des Christen weit abliegenden Weg zu zeigen. Aber in diesem Sinne würde seine

[124] Dies gilt wenigstens für die vorliegende Überlieferung des Spruches im Rahmen des Matthäusevangeliums. Daß eine frühere, ursprünglichere Fassung des Spruches wörtlich gemeint gewesen wäre, wie K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums (1936) 27 f. Anm. 1 meint, erscheint mir allerdings ebenfalls sehr unwahrscheinlich.

[125] Der Satz ist als wenig geschickte redaktionelle Überleitung von dem vorausgegangenen Gespräch über die Ehescheidung zu verstehen.

[126] S. hierzu besonders die pseudoklementinischen Briefe de virginitate; dazu A. Harnack, Sitzungsber. d. pr. Akad. 1891, S. 361 ff. Vgl. auch o. Anm. 70.

Erwähnung in den Rahmen urchristlicher Frömmigkeit durchaus noch hineinpassen.

In der älteren, allen Evangelisten gemeinsamen Schicht der Überlieferung spielt die geschlechtliche Askese, wie wir gesehen haben, allerdings noch gar keine Rolle. Wir können hierfür wieder nur auf Lukas verweisen, der hervorragende Persönlichkeiten auch in dieser Hinsicht als Asketen schildert[127]. Die jungfräulichen vier Töchter des Philippus in Cäsarea sind seiner Meinung nach vielleicht gerade um ihrer Jungfräulichkeit willen mit der Gabe der Weissagung ausgestattet[128]. Philippus war einer der „Sieben“[129], also ein Hellenist. Wir verlassen damit den Boden Palästinas und treten in die hellenistische Welt hinaus. Hier spielt die asketische Frage von vorneherein eine viel weitergreifende, allgemeine Rolle. Der Mann, der sie unseres Wissens zuerst in ihrer vollen, grundsätzlichen Bedeutung erkannt und aufgegriffen hat, war jedenfalls selbst Hellenist und Asket; es ist der Apostel Paulus.

Paulus entwickelt seine einschlägigen Gedanken nicht von sich aus; seine Äußerungen über Unzucht, Ehe und Ehelosigkeit er-

---

[127] Vgl. die ausmalenden Züge im Bilde Johannes des Täufers Lk. 1, 15. 80 und der Hanna 2, 36 f. Noch weiter geht B. K. Diderichsen in einem interessanten Aufsatz über Efterfolge og Aegteskab i Lukasevangeliet, Festskr. J. Nörregaard (1947) 31–50. Seiner Meinung nach hätte Lukas 20, 35 die Lösung aus den Banden der Ehe, die Matthäus und Markus vom kommenden Äon für den Stand der Engel erwarten, aus der Zukunft in die Gegenwart verlegt und zur Voraussetzung einer künftigen Teilhabe am Gottesreiche gemacht. Diese Bewertung des Präsens ist im Blick auf Lk. 20, 36 (*οὔτε γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται*) aber doch unwahrscheinlich, und eine entsprechende Interpretation von Lk. 16, 18, wie sie Diderichsen S. 33 f. versucht, würde den normalen Abhängigkeitsverhältnissen zwischen den Evangelisten durchaus widersprechen.

[128] Apg. 21, 9; vgl. das Buch Henoch 83, 2: „Zwei Gesichte schaute ich, bevor ich ein Weib nahm“; dazu G. Beer bei E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments 2 (1900) 288. Nach alter Überlieferung haben auch die Töchter des Philippus später z. T. geheiratet: Euseb., Hist. eccl. III 30, 1; vgl. 31, 3 = V 24, 2.

[129] Apg. 6, 5; 21, 8.

scheinen in der lebendigen Aussprache und Auseinandersetzung mit den Fragen, Sorgen und Wünschen seiner korinthischen Gemeinde. Es ist eine unruhige Gemeinde, von Parteiungen und Gegensätzen zerrissen – auch in den Fragen der praktischen Lebensführung. „Gnostische" Ideale eines asketischen Übermenschentums stehen neben unüberwundenen Resten der heidnischen Sittenlosigkeit; Überstrenge und Ungebundenheit, Ängstlichkeit und Phantastik wogen durcheinander. Paulus ist als Gemeindegründer und letzte Autorität um seine Meinung gefragt. Er kann nicht einfach für das werben, was ihm persönlich als das Beste und Richtigste erscheinen mag und am Herzen liegt; er muß auf die unklaren Verhältnisse, auf die fehlende sittliche und religiöse Reife seiner Missionskinder Rücksicht nehmen, das Notwendige und praktisch Unvermeidliche festlegen, anderes zurückstellen und muß damit zufrieden sein, wenn der Grundsinn und die Grundforderung „seines Evangeliums" in dem allen nicht verdunkelt oder verwirrt, sondern wirklich zur Geltung gebracht ist.

Als die erste und dringendste Gefahr erscheint die sittliche Zuchtlosigkeit und Schamlosigkeit[130], ein grundsätzlicher Libertinismus, der sich auf das Recht der neuen, gerade auch von Paulus verkündeten „Freiheit" beruft. „Alles ist frei für mich" [131] – unter diesem Schlagwort scheint auch die beliebige geschlechtliche Ausschweifung erlaubt zu sein. Sie gehört dann ebensogut wie Essen und Trinken zu den niederen, äußeren Bereichen des menschlichen Wesens, die als solche das eigentliche, geistliche Sein des Christen nicht erreichen und folglich auch nicht trüben können. Paulus muß demgegenüber nicht nur den wahren Sinn der christlichen Freiheit klarstellen, sondern auch die leibseelische Einheit und Verantwortlichkeit der ganzen menschlichen Person. Er tut es, indem er auf die kommende Auferstehung und ihr Gericht verweist, die die korinthischen Geistesmänner bezeichnender-

---

[130] Vgl. hierzu auch 1. Kor. 5, 1 ff.; 1. Thess. 4, 3–5.

[131] 1. Kor. 6, 12; 10, 23.

weise nicht ernst nehmen[132]. Paulus bestätigte ihre These, was Essen und Trinken anlangt, durchaus. Anders als in der Reichserwartung Jesu sind diese sinnlichen Betätigungen des Menschen auch für ihn eine nichtige Äußerlichkeit, die mit dem Wesen der Welt für immer vergehen wird, belanglos und sittlich „frei": „Die Speise ist für den Bauch und der Bauch für die Speise – Gott aber wird diesen wie jene vernichten"[133]. Aber der „Leib" gehört nicht zu den vergehenden, den Menschen im Grunde gar nicht betreffenden Dingen; er ist vielmehr gerade das, was einmal auferstehen soll[134], und was der Leib tut, das tut der Mensch selbst[135]. Der Leib des Christen aber ist ein Gefäß des Heiligen Geistes geworden. Er gehört nicht mehr dem eigenen Belieben, sondern Christus, der ihn erkauft hat[136]. Die Unzucht entwendet Christus die ihm gehörenden Glieder und macht sie zu Gliedern der Dirne. „Oder wißt ihr nicht, daß wer an der Dirne hängt, ein Leib mit ihr ist? Denn es werden, steht geschrieben, die zwei ein Fleisch werden"[137].

Diese theologische Begründung ist sehr bezeichnend. Paulus scheut sich nicht, für die fleischliche Gemeinschaft in der Unzucht dasselbe alttestamentliche Wort zu zitieren, mit dem Jesus die Unverletzlichkeit der Ehe als Gottes Stiftung bewiesen hatte[138]. Christus und die Dirne werden gleichsam zu Konkurrenten auf ein und demselben Gebiet. Das ist ein in seiner Konsequenz asketischer Gedanke. Paulus hat es von hier aus gar nicht mehr nötig, an die Ehe zu erinnern, wenn er das wilde geschlechtliche Leben angreift. Ja, streng genommen, darf er es in diesem Zusammenhang gar nicht tun. Denn wir werden noch sehen, wie sich der Gedanke einer so verstandenen Christusgemeinschaft gegen jede geschlechtliche Verbundenheit richtet, gegen die Ehe nicht weniger als gegen die Unzucht.

---

[132] 1. Kor. 6, 14; 15, 12.
[133] 1. Kor. 6, 13; 10, 31 ist dazu kein Widerspruch.
[134] 1. Kor. 6, 14; 2. Kor. 5, 10.
[135] 1. Kor. 6, 18.
[136] 1. Kor. 6, 15. 18–20.
[137] 1. Kor. 6, 13. 15 f.
[138] Mk. 10, 8 par.

Die Ehe wird von Paulus natürlich anerkannt, und ihre Unverletzlichkeit ist auch ihm ein unbezweifelbares Gebot. Er ist froh, sich hier kasuistisch auf ein Jesuswort berufen zu können, das die Ehescheidung verbietet[139]. Als Norm christlicher Gemeindeordnung angeführt, gewinnt es freilich unmerklich einen neuen, dem ursprünglichen Sinn gegenüber veränderten Klang und muß sich auch Zusätze und Einschränkungen gefallen lassen[140]. Die Frau eines heidnischen Mannes soll nicht gehalten sein, sich zu widersetzen, wenn der heidnische Partner die Ehe zu lösen wünscht[141]. In diesem Fall muß im Sinn des Paulus wohl vorausgesetzt werden, daß die geschiedene Frau auf eine neue Ehe verzichtet[142]. Dagegen ist eine Witwe grundsätzlich berechtigt, wieder zu heiraten – nur soll es im Herrn geschehen[143], d. h. im christlichen Sinne und somit, für gewöhnlich jedenfalls, nur mit einem Manne, der ebenfalls Christ ist.

In solchen Weisungen spricht Paulus als praktischer Organisator und verantwortlicher Leiter seiner Gemeinde. Will man seine eigentliche, persönliche Meinung in der Ehefrage kennen lernen, so muß man vor allem auf das hören, was er der entgegengesetzten, nämlich der enthusiastisch-asketischen Gruppe in der Gemeinde, auf ihre Fragen zu sagen hat. Hier ist die Schwierigkeit, um die es geht, vielmehr diese, ob ein Christ überhaupt noch heiraten darf, oder auch, ob schon geschlossene oder noch zu schließende Ehen nicht unter Verzicht auf die leibliche Gemeinschaft geführt werden sollten. Es ist deutlich, wie nahe Paulus solchen Bestrebungen innerlich steht. Seine Antwort bedeutet, kann man sagen, grundsätzlich ein Nein zur Ehe und ein Ja zur geschlechtlichen Askese, wenn auch nicht gerade im Rahmen einer schon bestehenden Ehegemeinschaft[144]. In diesem Sinne beginnt

---

[139] 1. Kor. 7, 10 f. [140] So schon sehr bezeichnend 1. Kor. 7, 11.
[141] 1. Kor. 7, 15 f. [142] 1. Kor. 7, 11. [143] 1. Kor. 7, 39.
[144] Die vielverhandelte Frage, ob schon Paulus ein Syneisaktenwesen in Korinth voraussetze, kann hier beiseite bleiben. Vgl. dafür G. Delling, Paulus Stellung zu Frau und Ehe (1931) 86–91; dagegen zuletzt P. Ketter, Syneisakten in Korinth? Zu 1. Kor. 7, 36–38, TThZ 56 (1947) 175–182.

er die Diskussion der ganzen Frage mit dem monumentalen Satz, daß es „für den Menschen gut sei, kein Weib zu berühren“ [145]. Es wäre „schön“ – die „untheologische“, nicht spezifisch christliche Ausdrucksweise ist bezeichnend[146] –, wenn alle Männer wie er, d. h. ehelos bleiben könnten[147], und auch für die Jungfrauen und Witwen gilt kein anderer Rat[148]. Aber im Gegensatz zum unbedenklichen Radikalismus der korinthischen Asketen ist sich Paulus der Gefahren, ja der Unmöglichkeit einer allgemeinen Regelung dieser Art sofort bewußt. Die Menschen sind einander nicht gleich; der eine hat die Gabe der Enthaltsamkeit, der andere hat sie nicht[149]. Ein erzwungener Verzicht würde die Leidenschaft des unterdrückten Triebs nur nähren und verschlimmern. In solchem Fall ist es also besser zu heiraten[150], und die Eheleute sollen sich einander darum nicht oder doch nur auf kürzere Zeit und im gegenseitigen Einverständnis entziehen, wenn sie sich dem Gebet widmen wollen[151]. Die grundsätzliche Erlaubtheit der Ehe und des ehelichen Umgangs darf danach keineswegs bestritten werden; daß heiraten „keine Sünde“ sei, wird von Paulus mit allem Nachdruck hervorgehoben[152]. Aber das ist auch alles. Im Grunde

---

[145] 1. Kor. 7, 1. [146] Vgl. J. Weiss, Der erste Korintherbrief (1910) 170.

[147] 1. Kor. 7, 7. Die unfruchtbare Frage, ob Paulus als ordinierter Rabbine verheiratet und somit, als er diese Worte schrieb, Witwer gewesen sei, soll nicht noch einmal verhandelt werden. Vgl. darüber J. Jeremias, ZNW 25 (1926) 310 ff.; 28 (1929) 321 ff.; E. Fascher, ebd. 28 (1929) 62 ff. und G. Delling (o. Anm. 144) 141 f.

[148] 1. Kor. 7, 8. 26. [149] 1. Kor. 7, 7. [150] 1. Kor. 7, 9.

[151] 1. Kor. 7, 3–5; dazu G. Harder, Paulus und das Gebet (1936) 20–24.

[152] 1. Kor. 7, 28. 36. 1. Thess. 4, 3–5 wird im Gegensatz zur heidnischen Unzucht eine sittsame Ehe geradezu empfohlen. Die Betonung der ehelichen Liebe im Epheserbrief 5, 22–33 ist freilich nicht paulinisch. Ebenso hat Paulus – im Unterschied zum Pseudo-Paulus der Pastoralbriefe (1. Tim. 2, 15) – die Bedeutung der Kindererziehung und damit der Familie überhaupt kaum beachtet. Sie erscheint – die Echtheit des Briefes vorausgesetzt – nur in der traditionell bestimmten Haustafel Kol. 3, 20 f., und „die Ermahnung ist hier auf das Allernotwendigste beschränkt“: M. Dibelius (o. Anm. 96) 35; vgl. K. Weidinger, Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese (1928) 50–52; 59 ff.

ist die Ehe, so gesehen, doch nicht mehr als eine erlaubte Konzession an die menschliche Schwachheit. Paulus spricht das ganz unumwunden aus: „Um der Unzucht willen habe ein jeder sein eigen Weib, eine jede ihren eigenen Mann“ [153]. „Damit der Satan euch nicht mit eurer Unenthaltsamkeit versuche“ [154], muß die eheliche Gemeinschaft fortgeführt werden. „Eheschließen“ ist darum gut, aber „die Ehe nicht schließen, ist noch besser“ [155]. Es kann also kein Zweifel bestehen, was Paulus *eigentlich* wünscht, empfiehlt und für das Beste hält.

Man darf seine Stellungnahme freilich nicht so auffassen, als wäre die „Konzession“ der Ehe lediglich eine praktische Unvermeidlichkeit, der er in seinen Gemeinden Rechnung trägt. Die Ehe ist für Paulus als gläubigen Juden selbstverständlich auch ein unbezweifelbares Gottesrecht, das er als solches anerkennen muß. Aber wenn sein asketisches Wollen – über die rein praktische Nötigung hinaus – zuletzt doch wieder eingeschränkt, ja gleichsam zurückgenommen und grundsätzlich aufgehoben wird, so geschieht dies nicht von hier aus, sondern entscheidend ist gerade das Neue und Wesentlichste seines christlichen Glaubens selbst. Paulus glaubt an das Heil in Christus, an ein Heil, das nur hier, hier aber auch ohne jeden Vorbehalt geglaubt werden darf. Darum verkündigte er die „Freiheit“ von allen „menschlichen“ Gesetzen, Ordnungen und Urteilen, die diesen Heilsweg wieder aufheben, ergänzen oder begrenzen wollen. „Christus ist des Gesetzes Ende; wer an den glaubt, der ist gerecht“ [156]. Gewiß ist diese „Freiheit“ keine Freigabe für den Trieb oder für die egoistische Begierde; aber sie ist doch die Freiheit von jeder Bindung an eine bestimmte Lebensordnung oder -form, als brächte diese den, der sich ihr ergibt, dem Heile näher oder als wäre sie für den Glauben besonders wünschenswert oder gar unerläßlich. Das Heil des Christen ist von dem äußeren „Stande“, in dem er sich befindet, schlechterdings unabhängig. Es macht nichts aus,

---

[153] 1. Kor. 7, 2.
[154] 1. Kor. 7, 5.
[155] 1. Kor. 7, 38.
[156] Röm. 10, 4.

ob man als Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, als Mann oder Weib berufen wird[157]. Das muß dann auch vom Ehelich- oder Ehelossein in gleicher Weise gelten. So kommt Paulus – fast widerstrebend, möchte man sagen – auch für diese Möglichkeiten zu der letzten „freien" Gehaltenheit und Bescheidung. Zwar scheint es ihm in dieser so wie in allen Fragen der äußeren Lebensstellung nicht richtig, als Christ eine Veränderung anzustreben, als ob an diesen Dingen irgendetwas Wesentliches gelegen wäre. Ein jeder bleibe an der Stelle und so, wie er berufen wurde[158]. Also „bist du an ein Weib gebunden, so versuche nicht, dich von ihm zu scheiden; bist du vom Weibe geschieden, so suche kein Weib"[159]. Aber auch hierin besteht schließlich Freiheit. Paulus kann nur raten, warnen und seine Meinung sagen[160]. Er rechnet wohl darauf, daß man sie dann nicht überhören, sondern annehmen wird[161], denn „mir scheint immerhin, daß auch ich den Geist des Herrn besitze"[162]. Aber Paulus ist nicht „der Herr" selbst, und ihm liegt daran, scharf zwischen dem zu unterscheiden, was er sozusagen amtlich als dessen Gebot und was er nur persönlich als seine eigene, wohlerwogene Überzeugung vertreten kann[163]. Denn es geht ihm nicht darum, die Korinther zu vergewaltigen, sondern ihnen zu ihrem eigenen Besten zu raten[164].

In welcher Weise wird nun dieser Rat, ehelos zu bleiben, der so eigentümlich verhalten und doch so dringend erteilt wird, sachlich von Paulus begründet? Mit irgendeinem massiv leibfeindlichen Denken hat er, jedenfalls unmittelbar, nicht das Geringste zu tun. Gewiß muß Paulus, der Apostel, seinen Leib „betäuben" und gefangen nehmen und wie ein Sportsmann in jeder Richtung Enthaltsamkeit üben[165]; aber solche Sätze haben die besonderen Anforderungen des apostolischen Lebens im Auge. Auf die Christen insgesamt angewandt werden sie zu einem reinen Bild für die eschatologische Straffung und den sittlichen Kampf des christ-

[157] Gal. 3, 28; (1. Kor. 12, 13; Kol. 3, 11).
[158] 1. Kor. 7, 17. 24. [159] 1. Kor. 7, 27.
[160] 1. Kor. 7, 6. 28. 40. [161] 1. Kor. 7, 25. [162] 1. Kor. 7, 40.
[163] 1. Kor. 7, 12. [164] 1. Kor. 7, 35. [165] 1. Kor. 9, 25–27.

lichen Lebens überhaupt[166]. Paulus ist kein gnostischer Dualist, und wenn er von „Fleisch" und „Geist" als den großen Gegensätzen spricht, die das Leben beherrschen, so meint er damit etwas ganz anderes als den stofflich-naturhaften Gegensatz der sinnlichen und der geistigen Substanz innerhalb des Menschen[167]. Die Begründung, die er gibt, ist vielmehr geschichtlich und persönlich gemeint und hat einerseits das kommende Ende der Welt und andererseits Christus selber im Blick; es ist, kann man danach sagen, eine sowohl eschatologische wie auch christologische Begründung.

Mit dem Hinweis auf das bevorstehende, baldige Ende aller Dinge knüpft Paulus an das älteste Motiv aller christlichen Predigt an: „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen"[168]. Allein der Gebrauch, den er anstelle des einfachen Bußrufes, der sich daraus ergibt, von diesem Motiv hier macht, ist nicht ohne weiteres den Anfängen gemäß. Paulus meint, daß es angesichts der drohenden letzten Notzeit keinen Sinn mehr habe zu heiraten und sich mit den körperlichen Mühen der Ehe zu belasten; er möchte diese seinen „Kindern", wie er sagt, „ersparen"[169]. Das ist ein neuer Ton. Gewiß findet sich auch in den Evangelien ein Wehe über das Schicksal der Schwangeren und Säugerinnen in den Bedrängnissen der letzten Zeit[170]. Aber das bedeutet dort gewiß keine Mahnung, darum das Heiraten zu lassen[171]. So wie Paulus es hier tut, kann nur ein Asket reden, für den die Ehe als Schöpfungsordnung jeden positiven Wert verloren hat.

Man kann allerdings fragen, wieweit Paulus diesen Gedanken nicht nur um seiner Hörer willen so stark betont hat, die er über-

166 Vgl. E. Stauffer, Art. *ἀγών*, ThW 1 (1939) 134 ff.

167 Vgl. R. Bultmann, Theologie des N. T.s (1958³) 228 ff.; W. G. Kümmel, Das Bild des Menschen im N. T. (1948) 22 ff. Indem Delling (o. Anm. 144) die theologisch gemeinten Begriffe sinnlich-psychologisch interpretiert, gewinnt er ein durchweg viel zu eindeutig und einseitig asketisches Bild der paulinischen Haltung.

168 Mt. 3, 2; 4, 17 parr.; 10, 7 par.

169 1. Kor. 7, 26. 28.

170 Mk. 13, 17 parr.

171 So auch Leipoldt (o. Anm. 111) 92 f.

reden möchte[172]. Die tiefere, die eigentlich paulinische Begründung kommt erst in einem zweiten, christologischen Gedankengang zum Vorschein, dessen Grundmotiv schon früher angeklungen ist: „Der Unverheiratete sorgt sich um die Dinge des Herrn; der Verheiratete sorgt sich um die Dinge der Welt, wie er seinem Weibe gefalle“[173]. Die gleiche „weltliche“ Leidenschaft, die den Unzüchtigen an die Dirne band, bindet auch den Mann an seine Frau und die Frau an ihren Mann. Sie füllt das Herz mit unnützen Sorgen aus und gibt es für die eine, notwendige Sorge nicht mehr frei, die vielmehr die wahre Sorglosigkeit ist. „Ich wollte aber, daß ihr sorglos wäret“[174]. Hier ist umgekehrt die Form des Gedankens, die die Christusgemeinschaft in den Mittelpunkt stellt, wie gesagt, paulinisch und als solche neu. Und doch sieht man, wie gerade damit eine Grundforderung des evangelischen Nachfolgegedankens wieder lebendig wird: „Wer zu mir kommt und nicht haßt seinen Vater, seine Mutter und sein Weib, seine Kinder, Brüder, Schwestern, dazu auch sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein“[175]. Paulus gibt dem Wort sozusagen eine asketische Deutung, so wie es Lukas in der Frage des „Reichtums“ später in entsprechender Weise getan hat. Aber über Lukas hinaus ist sich Paulus darüber im klaren, daß er die Urforderung und Urverheißung, unter der alles christliche Leben steht: durch den Ruf Jesu frei zu werden für den unbedingten Gehorsam und eben dadurch auch frei zu werden von allen Bindungen und Sorgen dieser Welt, damit von sich aus einer bestimmten Auslegung unterworfen hat, die als solche nicht einfach das Wort und die Verheißung Jesu ist. Paulus weiß nicht nur im Sinne des Eunuchenwortes, daß der Weg der geschlechtlichen Askese vielen immer verschlossen bleiben muß, er betont es auch, gegen sein eigenes Ideal, daß der letzte Sinn des christlichen Weltverhältnisses nicht die Askese, sondern die „Freiheit“ ist – nämlich die Freiheit dessen, der „sein eigen Leben“ preisgegeben

[172] Auch nach Fr. Büchsel, Die Ehe im Urchristentum, ThBl. 21 (1942) 120, bringt er „wohl nicht das Entscheidende“.

[173] 1. Kor. 7, 32 f. [174] 1. Kor. 7, 32. [175] Lk. 14, 26.

hat oder, paulinisch gesprochen, der Welt schon „gestorben" ist[176]. Diese Haltung liegt jenseits des Gegensatzes von Ehe und Jungfräulichkeit und macht im Grunde, wo sie erfüllt ist, den asketischen Sonderverzicht entbehrlich. Von hier aus beschreibt sie Paulus selbst in eben dem Kapitel, das mit den Fragen und Möglichkeiten der geschlechtlichen Askese ringt: „Kurz, es seien, die da Weiber haben, als hätten sie keine[177], und die da weinen, als weinten sie nicht, und die sich freuen, als freuten sie sich nicht, und die da kaufen, als behielten sie nichts, und die die Welt gebrauchen, als nutzten sie sie nicht; denn das Wesen dieser Welt vergeht" [178].

Die radikalen, asketischen Bestrebungen auf eine „Ehelosigkeit aller Getauften" [179] hin, wie sie Paulus in Korinth noch in ihre Schranken wies, waren dadurch nicht überwunden[180]. Sie begleiten den Weg der Kirche durch das ganze Altertum und kommen in mancher apokryphen Überlieferung des zweiten und dritten Jahrhunderts z. T. sehr deutlich zum Vorschein. Interes-

---

[176] Vgl. R. Bultmann, Art. *θάνατος*, ThW 3 (1938) 18 ff.

[177] Diese Stelle führt Delling (o. Anm. 144) 64 allen Ernstes als Beleg dafür an, man solle nach Paulus „das sinnliche Verlangen immer mehr verlieren". Leipoldt (o. Anm. 111) 167, Anm. 754 erinnert unter Hinweis auf 1. Kor. 9, 25 gar an die „den Griechen und dem Paulus bekannte Tatsache", daß „Enthaltsamkeit Kraft verleiht"! Vgl. dagegen Bultmann in der folgenden Anmerkung.

[178] 1. Kor. 7, 29–31; dazu R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (1949) 231: „Diese innere Distanz beschreibt jenes Wort, in dem Paulus versichert, daß er es versteht, satt zu sein und zu hungern, Überfluß zu haben und Mangel zu leiden (Phil. 4, 11–13). Und wenn er mahnt, ‚sich zu freuen mit denen, die sich freuen, und zu weinen mit denen, die weinen' (Röm. 12, 15), so ist natürlich eine Beteiligung der Glaubenden an innerweltlichem Erleben vorausgesetzt."

[179] Zur Geschichte dieses Ideals vgl. K. Müller, Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche (1927), wieder abgedruckt „Aus der akademischen Arbeit. Vorträge und Aufsätze" (1930) 63–79.

[180] Seine Briefe werden von Markion in diesem Sinne korrigiert. Bezeichnend ist auch die verbreitete Lesart, die Gal. 5, 28 neben die *ἐγκράτεια* noch die *ἁγνεία* stellt.

sant ist in unserm Zusammenhang besonders ein bei Klemens von Alexandrien einzeln überliefertes Herrenwort[181], welches lautet: „Der Verheiratete verstoße nicht (sein Weib), und der Unverheiratete schließe keine Ehe." Das ist genau derselbe Rat, den Paulus seinen Korinthern erteilt hatte[182], nur daß er jetzt Jesus selber in den Mund gelegt ist. Der Vorbehalt, unter dem ihn Paulus seinerzeit gegeben hatte, ist damit einfach weggefallen. Doch ist wohl auch hier noch nicht an eine unbedingte Verpflichtung gedacht[183]. Ein gnostisches Evangelium geht in dieser Richtung unbekümmert weiter[184]. Jesus erklärt hier, er sei gekommen, „die Werke des Weiblichen aufzulösen"[185] – es ist typisch, wie gerade das Weib zum eigentlichen Träger der Sinnlichkeit und der sinnlichen Weltverstrickung gemacht wird[186]. Der Tod, heißt es, werde so lange herrschen, wie die Frauen nicht aufhörten zu gebären[187]; das Ende der Welt werde da sein, wenn die Gläubigen „das Gewandt der Scham zertreten hätten", d. h. wenn sie keinen geschlechtlichen Trieb und folglich auch kein

[181] Strom II 15, 97, bei E. Preuschen, Antilegomena (1905²) XIII, 18, S. 28.

[182] 1. Kor. 7, 27.

[183] Das zeigt die Fortsetzung, die den besonderen Fall des bindenden Gelübdes noch daneben stellt: *ὁ κατὰ πρόθεσιν εὐνουχίας ὁμολογήσας μὴ γῆμαι, ἄγαμος διαμενέτω.*

[184] Vielleicht ist hierzu auch schon an die markionitische Fassung von Lk. 23, 2 zu erinnern bei A. v. Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott (1924²) 235: *τοῦτον εὕρομεν... κελεύοντα φόρους μὴ δοῦναι καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα...*

[185] Fragm. des Ägypterevangeliums, Preuschen II, 2, S. 3.

[186] Dagegen werden bei Paulus beide Geschlechter in ihrer gegenseitigen Beziehung praktisch und moralisch gleich behandelt (1. Kor. 7, 4; 11, 12); vgl. Greeven (o. Anm. 131–134. Daß Paulus nur den Mann zum Abbilde Christi macht und dem Weibe grundsätzlich überordnet (1. Kor. 11, 7), gehört in einen anderen Zusammenhang und ist im übrigen ein „in seinem näheren Sinn noch immer völlig ungeklärter Gedanke": W. G. Kümmel (o. Anm. 167) 39 Anm. Die nachpaulinische Entwicklung verstärkt die Unterordnung der Frau zunehmend; vgl. H. Preisker, Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten (1927) 151 ff.; 169.

[187] Fragm. des Ägypterevangeliums, Preuschen II 1 a, d, e, S. 2 f.

Schamgefühl mehr empfinden[188]. Damit ist dann der große Zwiespalt der Welt überwunden, aus Zweien wieder Eines geworden[189]. In der Ewigkeit wird es weder weiblich noch männlich mehr geben[190]. So ähnlich hatte sich wohl auch Jesus ausgedrückt[191]; nur daß das, was er vom künftigen, engelgleichen Sein nach der Auferstehung in einem ganz anderen Sinne gesagt hatte, jetzt einfach in die Gegenwart hineingezogen und allen Christen als sittliche Forderung vor Augen gestellt ist.

Allein die Breite und Tiefe der asketischen Strömungen in der urchristlichen Zeit darf keinesfalls überschätzt werden. Diese Zeugnisse fallen alle in eine spätere Epoche. Innerhalb unseres Neuen Testaments, aber auch in der Mehrzahl der außerkanonischen Schriften der frühen Zeit gibt es nichts Entsprechendes[192].

---

188 So in der richtigen Auslegung des 2. Klem. 12, 4.

189 Fragm. des Ägypterevangeliums, Preuschen II, 1 c, S. 2.

190 Fragm. des Naassenerevangeliums, Preuschen V, 1 S. 12.

191 Mk. 12, 25 parr.

192 Hierzu vgl. neben K. Müller (o. Anm. 179) und dem Überblick bei K. Heussi (o. Anm. 124) besonders H. Preisker (o. Anm. 186) 143 ff., der die Stärke der asketischen Tendenzen jedoch überbetont. A. Baudrillart, Mœurs païennes, mœurs chrétiennes I: La famille dans l'antiquité et aux premiers siècles du christianisme (1929) war mir nicht verfügbar.

1. Klem. 35, 2 preist die ἐγκράτεια als Geschenk Gottes. Did. 11, 11 scheint sich auf „geistliche Ehen" von Propheten zu beziehen, die jedoch – wie im Eunuchenwort des Matthäusevangeliums (o. S. 136 f.) – nur andeutend berührt werden und nicht allgemein empfohlen werden sollen. Auch Hermas kennt Sim. IX 10, 6–11, 8 das Motiv der „geistlichen Ehe" und scheint seine eigene Ehe entsprechend führen zu wollen, wie die Pneumatiker in Korinth: Vis. II 2, 3; vgl. 3, 2. Wichtiger aber ist ihm der Kampf gegen sinnliche Versuchungen (Vis. I) und für ein tugendhaftes Familienleben: Vis. I 2, 4; 3, 1 f.; II 2, 1; III 7, 3; Sim. I. V 3, 9; VII. Ähnliches gilt von Ignatios, Pol. 5; vgl. Pol. Phil. 4, 2. Ignatios kennt einen Gemeindestand der „Jungfrauen", die – wie in den Pastoralbriefen (u. S. 153) – auch „Witwen" heißen können: Smyrn. 13, 1, und er kennt auch freie Asketen, die vor einem öffentlichen Hervortreten jedoch ausdrücklich gewarnt werden: Pol. 5, 2; zur richtigen Interpretation dieser Stelle vgl. A. d'Alès, Rech. Sc. rel. 25 (1935) 489–492. Eine deutlichere Empfehlung der Askese begegnet unter Berufung auf das Ägypterevangelium nur im 2. Klem. 14, 3–15, 1.

Selbst der gebrochene Asketismus, wie ihn Paulus vertritt, findet kaum Nachfolger. Die sittliche Unterweisung der späteren Briefliteratur hat seine Gedanken nach dieser Seite hin nicht aufgenommen. Besonders auffallend ist, daß auch die Geburtsgeschichten bei Matthäus und Lukas[193] keine Spur einer asketischen Auslegung erkennen lassen, obgleich der Gedanke einer „jungfräulichen Geburt" dazu doch einlädt. Eine fortdauernde Jungfräulichkeit Mariens kommt gar nicht in Betracht. Jesus ist der Erstgeborene, dem mehrere Brüder gefolgt sind[194]. Daß er ohne männliches Zutun empfangen wurde, erscheint in erster Linie wie ein „Zeichen" seines gottgewirkten, wunderbaren Ursprungs und Kommens in die Welt, den verwandten alttestamentlichen Geburtsgeschichten, besonders in ihrer spätjüdischen Ausgestaltung, darin am ehesten vergleichbar[195].

Als einzige neutestamentliche Schrift, die die geschlechtliche Askese zu verherrlichen scheint, kommt nur die Offenbarung Johannis noch in Betracht. Hier schaut der Seher im Himmel 144 000 Vollendete, die dem Lamme überallhin „nachgefolgt" sind und sich nicht „mit Weibern befleckt" haben[196]. Nimmt man die Stelle für sich, so erscheint es selbstverständlich, daß hier von Asketen die Rede ist, die als solche Christus vor anderen nahe verbunden scheinen. Allein diese Auslegung wird sich kaum halten lassen. Schon die gewaltige Zahl der Asketen – zu Ende des ersten Jahrhunderts! – ist schwer verständlich und muß uns stutzig machen. Zieht man aber die zahlreichen verwandten Stellen heran, an denen der Seher von geschlechtlichen Verfehlungen zu

[193] Mt. 1, 18–25; Lk. 1, 26–56; 2, 1–20.

[194] Mk. 3, 31 ff. par.; 6, 3 par.; Apg. 1, 14; Joh. 2, 12; 7, 3. 5. 10; vgl. über „Jesu Verwandtschaft" A. Meyer bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen (1924 [2]) 103 ff.

[195] M. Dibelius, Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium (1932) 27 ff. (= Botschaft und Geschichte I, 1953, 1 ff.). Die Betonung des Jungfrauenmotivs als solchen wäre danach überhaupt sekundär und aus hellenistischen (ägyptischen) Ursprüngen herzuleiten.

[196] Offbg. 14, 1–5.

reden scheint, so ist es deutlich, daß diese Texte bildlich verstanden werden müssen[197]. Die greulichen Ausschweifungen, über die sie berichten[198], können innerhalb der christlichen Gemeinden im buchstäblichen Sinne unmöglich begangen und öffentlich geduldet worden sein. Johannes spricht vielmehr von der Versuchung zum Götzendienst und Abfall[199], der schon im Alten Testament vielfach als Ehebruch und Hurerei beschrieben wurde, durch die das Gottesvolk seinem Bundesgotte untreu wird. Das Motiv der jungfräulichen, nicht mehr der ehelichen Verbundenheit ist allerdings neu und in seiner Neuartigkeit bezeichnend, aber es bleibt ein Bild[200]. Mit der Forderung der Treue ist der Seher bei dem Thema angelangt, das die ganze Apokalypse bestimmt. Es handelt sich hier nirgends um allgemeine Fragen der Sittlichkeit und der „Kirchenzucht", sondern alles Interesse konzentriert sich auf die große Entscheidung zwischen Bekenntnis und Verleugnung, Martyrium und Abfall, Leben und ewigem Tod, um die es in den letzten Kämpfen und Verfolgungen gehen muß. Die 144 000

---

197 Offbg. 2, 14. 20–23; 3, 18; 17, 2. 4; 18, 3. 9; 19, 2. Dies widerspricht allerdings der traditionellen asketischen Auslegung, für die an der Hauptstelle auch W. Bousset, Die Offenbarung Johannis (1918) 381 entschieden eingetreten ist. Man kann ihr unmöglich mit W. Hadorn, Die Offenbarung des Johannes (1928) 150 so begegnen, daß man die *παρθένοι* zwar nicht als Asketen nehmen will, aber die Worte dann doch als Mahnung zu sexueller Reinheit versteht. Aber schon E. Lohmeyer, Die Offenbarung Johannis (1953²), der Offbg. 14, 4 f. mit einem Eindringen „asketischer Tendenzen" rechnet, fühlte den Widerspruch, der damit zu dem zweifellos bildlichen Sinn aller parallelen Stellen geschaffen wird; vgl. besonders seine richtige Auslegung des Nikolaitismus S. 29; dazu M. Goguel, Rev. de l'hist. des relig. 115 (1937) 7 f. Vielleicht hatte R. H. Charles, A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John II (1920) 7–10 doch recht, wenn er im Vers 14, 4 mit dem Einschub eines späteren mönchisch-asketisch gesinnten Interpolators rechnet.

198 Vgl. besonders Offbg. 2, 20 ff.

199 Vgl. auch den Schluß des 1. Joh. 4, 21.

200 Der Wechsel im Geschlecht hängt damit zusammen, daß jetzt nicht mehr das Volk als Ganzes personifiziert ist, sondern die einzelnen (männlichen) Bekenner ins Auge gefaßt werden.

„unbefleckten“ [201] Nachfolger des Lammes sind also die Treugebliebenen der vollendeten Kirche. Als solche werden sie schon in einem früheren Kapitel – ohne jede Bezugnahme auf eine vermeintliche geschlechtliche Askese – geschildert [202], und hier findet auch die Zahl ihre Erklärung: zwölfmal Tausend aus jedem einzelnen „Stamme“ empfangen „das Siegel des lebendigen Gottes“ [203]: es ist „die Zahl der Ganzheit in der Heilsgeschichte – zwölf – in höchstmöglicher Vervielfachung“ [204], die Gesamtheit des „wahren Israel“ in seiner Vollendung. Übrigens zeigt auch die sonstige johanneische Literatur keinerlei Interesse an der Askese und damit zusammenhängenden Fragen [205]. Das ist um so bemerkenswerter, als die Theologie des Johannesevangeliums und der Briefe sonst dem gnostischen Denken so nahe kommt wie keine andere Schrift innerhalb des Neuen Testamentes.

Dagegen bringen die Pastoralbriefe zuletzt noch – im Namen des Paulus [206] – eine ausdrückliche und vorbehaltlose Verurteilung der gnostischen Ehefeindschaft und vervollständigen damit auch nach dieser Seite hin das Bild ihrer schon in der Speisefrage ganz deutlichen Einstellung. Die Hinderung der Ehe durch gewisse heuchlerische Schwindelgeister ist eine von Dämonen eingegebene Irrlehre [207]. Eine sittsame, mit Kindern gesegnete Ehe ist die gesunde und gottgewollte Lebensordnung in einer christ-

[201] Offbg. 3, 4; dazu Charles (o. Anm. 197) I, 72. [202] Offbg. 7, 4 ff.

[203] Im Gegensatz zum Zeichen des Tieres: Offbg. 16, 2; 19, 20.

[204] J. Behm, Die Offenbarung des Johannes (1935) 45.

[205] Nur einmal wird 1. Joh. 3, 17 die Pflicht zur Wohltätigkeit erwähnt; sonst gilt dies auch von der Eigentumsfrage. „Schon der Umstand, daß Worte wie *θησαυρός, θησαυρίζειν, πλούσιος, πλουτεῖν, πλουτίζειν, πλοῦτος, πένης, πτωχεία, πτωχεύειν, πτωχός* (außer Joh. 12, 5. 6; 13, 29 [vgl. o. Anm. 24]) überhaupt nicht im Johannesevangelium und auch nicht in den johanneischen Briefen vorkommen, ist bezeichnend“: Rogge (o. Anm. 45) 9. Für die johanneische Einstellung zum Staatsproblem vgl. *meinen* Aufsatz, Zum Verständnis von Joh. 19, 11, ThLZ 73 (1948) 387–392.

[206] Bei Clemens Alex., Strom. III, 53 ist Paulus in der gleichen antignostisch-antiasketischen Front unter Berufung auf Phil. 4, 3 sogar selbst zum Ehemann geworden!

[207] 1. Tim. 4, 1–3.

lichen Gemeinde[208]. Die „Witwen", welche als eine Art von Gemeindeschwestern einen eignen Stand bilden, bleiben allerdings unvermählt; aber eben deshalb dürfen junge Witwen nicht zugelassen werden, sondern sollen besser heiraten[209]. Vor allem soll ein Bischof und überhaupt jeder Geistliche der christlichen Gemeinde grundsätzlich verheiratet, „eines Weibes Mann" sein und seinem Hause wohl vorzustehen wissen[210]. Die Wendung „eines" – nur eines – „Weibes Mann"[211] hat etwas Überraschendes. Wahrscheinlich betont sie nur die Notwendigkeit einer reinen, monogamischen Sittlichkeit und ist in dieser Bedeutung nicht so überflüssig, wie man wohl gemeint hat[212]. Das Verbot einer zweiten Ehe im Sinne späterer kanonischer Ordnungen[213] spielt in den Pastoralbriefen sonst keine Rolle; das einzige Mal, wo die zweite Ehe erwähnt wird, wird sie vielmehr empfohlen[214]. Hätte der Verfasser etwas Gegenteiliges festsetzen wollen, so wäre seine Ausdrucksweise wirklich mehr als dunkel gewesen, und er hätte überdies die sonst klar erkennbare Tendenz seiner Darlegungen selbst wieder abgeschwächt. Doch ist die Entscheidung dieser Einzelfrage für uns nicht mehr von großer Bedeutung.

V.

Damit haben wir unseren Gang durch das urchristliche Schrifttum beendet. Die Frage der Askese ist in verschiedenen Zusam-

---

[208] 1. Tim. 5, 10. 14 f.; Tit. 1, 6; vgl. 1. Tim. 2, 15; Hebr. 13, 4.

[209] 1. Tim. 5, 10. 14. Die spöttische Beschreibung der andernfalls drohenden Folgen ist nicht etwa asketisch.

[210] 1. Tim. 3, 2. 12; Tit. 1, 6.

[211] Die entsprechende Forderung erscheint 1. Tim. 5, 9 auch für die „Witwen".

[212] Vgl. die vorsichtig abwägende Erörterung der Streitfrage bei Dibelius, Die Pastoralbriefe (1955[3]) 33. Die neueste, gründliche Untersuchung der Frage durch B. Kötting, Die Beurteilung der zweiten Ehe im heidnischen und christlichen Altertum (Diss. kath. theol. Bonn 1943, maschinenschr.) entscheidet sich dagegen wieder für ein Verbot der zweiten Ehe.

[213] Vgl. schon Herm. mand. IV 4, 2; Athen. suppl. 33.

[214] 1. Tim. 5, 14.

menhängen aufgetaucht und wird nicht gleichmäßig beantwortet. Sie ist für den Besitz, den „Reichtum", besonders dringlich und kann doch gerade hier zunächst noch am allerwenigsten eine radikale Lösung finden. In der Speisefrage ist die Ablehnung der asketischen Gebote verhältnismäßig am eindeutigsten, während die Antwort auf das Problem der Ehe und Ehelosigkeit alle Spielarten möglicher Entscheidung erkennen läßt. Überall handelt es sich um echte, geschichtliche Entwicklungen und Auseinandersetzungen. Sie werden nicht von einem abstrakten Grundsatz aus vollzogen; es fehlt ja selbst ein einheitlicher Begriff für das, was wir heute mit dem Wort „Askese" zusammenfassen[215]. Trotzdem besteht, aufs Ganze gesehen, Zusammenhang und eine innere, wesentliche Einheit. Sie ist in dem ursprünglichen Rufe Jesu begründet. Durch ihn sind die Ansprüche der „Welt" auf das Wollen und Begehren der Menschen in all ihren Formen durchbrochen und um ihr Recht gebracht worden. Sie gelten nicht mehr und die innerweltlichen Güter und Werte können darum auch nicht mehr im liberalen Sinne einfach um ihrer selbst willen verteidigt oder gar verpflichtend gemacht werden. Nur „eins ist not"[216], und dieses eine muß unter allen Umständen und in allen Gegebenheiten allein ergriffen werden.

Als ein Weg zu diesem Gehorsam kann auch die Askese in Betracht kommen. Und zwar gilt das nicht nur für solche Fälle, wo der Verzicht durch zwingende Umstände und Aufgaben schon von vornherein geboten ist und sittlich unvermeidlich erscheint. Er kann auch ohne solche äußerlich erkennbare Weisungen freiwillig ergriffen werden, weil die Versuchungen dieser Welt ohne einen solchen Entschluß zu groß und gefährlich werden würden[217] oder weil eine bestimmte innere Berufung oder Gabe in

---

[215] Am ehesten käme vielleicht die Kol. 2, 23 abgewehrte *ἀφειδία σώματος* dafür in Betracht.

[216] Lk. 10, 42. Die Variante *ὀλίγων χρεία ἢ ἑνός* scheint den Text im „asketischen" Sinne auf Beschränkung der Speisenfolge deuten zu wollen.

[217] In diesem Sinn darf man die Worte Mt. 5, 29 f.; 18, 8 f. par. wohl auch auslegen.

diese Richtung weist[218]. Aber die „Freiheit" bleibt in einem solchen Falle allerdings von entscheidender Bedeutung – nicht um des persönlichen Beliebens, sondern um des Ernstes der Nachfolge und der Bindung an Christus willen, die etwas anderes und wesentlich mehr sind als eine Bejahung irgendeiner asketischen Lebensordnung oder eines beliebigen, von Menschen empfohlenen Gesetzes. Das Neue Testament kennt darum noch keine Selbstbindung des Einzelnen durch ein Gelübde[219] und verwirft vor allem jede „gnostische" Verwechslung des christlichen Gehorsams mit der asketischen Verzichtleistung auf irgendwelche irdischen Besitztümer und Möglichkeiten um ihrer vermeintlichen Unheiligkeit oder Unreinheit willen. Hiergegen kann dann, abgesehen von der Christus-Bindung, auch der alttestamentliche Schöpfungsglaube wieder stärker betont werden, der alle Gabe des natürlichen Lebens dankbar aus Gottes Händen empfängt.

Aber es ist klar, daß das Neue Testament auf die Frage, ob die asketische Leistung an und für sich recht oder unrecht sei, so keine Antwort geben kann; denn es zieht ja den Menschen und sein irdisches Leben gerade nicht mehr in einem zeitlosen „An und für sich", sondern nur noch mit und für Christus in Betracht, in dem Gottes unbedingter Wille für immer zur Person und jedermann zur Gegenwart geworden ist. Dieser Wille bestimmt den Glauben ganz allein – das ist der Sinn der alles andere opfernden und „hassenden" Nachfolge. Von hier aus können und werden dann auch bestimmte, „asketische" Verzichtleistungen immer wieder nötig und wirklich werden. Aber „an und für sich" genommen, sind sie trotzdem sinnlos, und wenn sie als solche für sinnvoll und notwendig gelten wollen, so können sie nur verurteilt und verworfen werden. Denn „es ist nichts außer-

---

[218] Mt. 19, 11; 1. Kor. 7, 7.

[219] Das Gelübde begegnet erstmalig bei Ignatios, Pol. 5, 2; vgl. o. Anm. 183. Durch das Auftauchen des Gelübdes, das die spätere Entwicklung des Askese-Problems mehr und mehr bestimmt, verschiebt sich dessen Sinn in entscheidender Weise.

halb des Menschen, das ihn könnte gemein machen“ [220], und so wie nichts in der Welt „gemein ist an sich selbst“ [221], so gibt es auch nichts Heiliges oder Heiligendes für den Menschen außerhalb des vollkommenen Gehorsams in der Nachfolge des gehorsamen und barmherzigen Christus. Denn Gehorsam und Barmherzigkeit sind „besser als Opfer“ [222].

[220] Mk. 7, 15. [221] Röm. 14, 14.
[222] 1. Sam. 5, 22; Hos. 6, 6; Mt. 9, 13; 12, 7; Mk. 12, 32–34.

Das Problem der Ordnung im Urchristentum und in der alten Kirche

I.

Der Begriff der Ordnung, táxis (τάξις), ist in den Anfängen der Kirche überaus selten. Er begegnet mit Betonung innerhalb des ganzen Neuen Testaments wohl überhaupt nur ein einziges Mal. Das geschieht dort, wo Paulus der Verwirrung in den korinthischen Gemeindeversammlungen zu steuern sucht, in denen sich prätentiöse Ekstatiker mit einem unverständlichen Gerede breitzumachen beginnen. Paulus sucht die hier drohenden Gefahren einzudämmen, gibt grundsätzliche Erwägungen und praktische Regeln, die das Durcheinander und die frommen Rücksichtslosigkeiten unmöglich machen sollen, und schließt dann mit folgender Mahnung zusammenfassend ab: „Darum, liebe Brüder, fleißiget euch des Weissagens und wehret nicht, in Zungen zu reden; lasset aber alles ehrbar und in Ordnung zugehen" – *πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω* (1. Kor. 14, 40). Eine anständige, geordnete Weise des Gottesdienstes und des Umgangs überhaupt erscheint also als die selbstverständliche Form, in der das geistliche Leben innerhalb einer Gemeinde sich zu entfalten hat, obschon immer so, daß die Freiheit in der Bewegung ihres Glaubens und Tuns dadurch nicht unterdrückt, der Geist nicht „gedämpft" wird (1. Thess. 5, 19). Man wird das knappe Sätzchen nicht so auffassen dürfen, als wollte Paulus seinen Gemeindekindern eine überraschende Neuigkeit mitteilen; es han-

Aus: Sammlung gemeinverständlicher Vorträge Bd. 222/223 S. 5–25 (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] Tübingen 1959).

delt sich weit eher um eine „Erinnerung", die sich ohne weiteres versteht. Paulus bezeichnet mit diesen Worten über die Ordnung nicht ein zentrales Anliegen christlicher Verkündigung oder die Kraftquelle, aus der die Gemeinde ihr Zusammenwirken gestaltet. Das wird wenige Verse vorher deutlich, wo er sich ausdrücklich gegen die „Unordnung" als etwas wendet, was sich mit dem Wesen und Willen Gottes keinesfalls vertrage. „Gott", erklärt Paulus (V. 33), „ist kein Gott der Unordnung". Aber der positive Gegenbegriff, den er dazu bildet, ist dann nicht etwa die formale Vorstellung einer bloßen „Ordnung", sondern greift viel tiefer: „Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens." Der Friede mit Gott und der Friede, der von Gott ausgeht – erst damit ist das eigentliche Wesen und die Kraft des Neuen bezeichnet, das die Kirche auch in ihrem konkreten Aufbau und im Zusammenwirken all ihrer Glieder von innen bestimmt: es ist die Kraft der Liebe und die Wirkung des Heiligen Geistes, den Christus geschenkt und der das Wollen und Sein der Christen in Besitz genommen hat. Von diesem Einen und Entscheidenden muß in der Kirche und in ihrer Verkündigung vor allem die Rede sein – alles weitere erschließt sich von hier aus und nur von hier aus von selbst.

Damit ist der Punkt bezeichnet, von dem unser Problem ein für allemal gesehen werden muß und allein richtig begriffen und besprochen werden kann. Die Kirche entsteht nicht durch die Ordnung und lebt nicht von der rechten Ordnung, sondern allein in Christi Geist; wenn sie aber geistlich lebt, dann ist und kommt sie auch in Ordnung, dann stellt sie durch den Geist des Friedens auch die rechte Ordnung in ihrer Mitte her, ohne sich an diese Ordnung zu verkaufen. Die Dinge liegen hier auf praktischem Gebiet ganz ähnlich wie für das Glauben und gläubige Erkennen gegenüber der Vernunft, von der im Urchristentum ja gleichfalls nicht viel die Rede ist. Der Glaube kommt eben nicht aus der Vernunft, und die Wahrheit, die in Christus ergriffen wird, liegt weit über alle Vernunft hinaus. Aber man bejaht darum nicht die Unvernunft des Denkens, so wenig wie die Unordnung im

gemeinsamen Tun; vielmehr wirkt der Glaube sachlich und insofern vernünftig. Gott ist, könnte man analog formulieren, kein Gott der Unvernunft, sondern der Wahrheit.

Es ist von hier aus gesehen jedenfalls kein Zufall, daß durchaus nicht nur bei Paulus, sondern, wie gesagt, im ganzen Urchristentum von der Ordnung als solcher oder gar von einer Ordnung um der Ordnung willen so wenig – ja, wenn wir von dem einen römischen Klemensbrief absehen, kann man getrost sagen: überhaupt nicht die Rede ist. Man hat wichtigere, brennendere Aufgaben der Verkündigung, und man weiß, daß hier, an der Christus-Verkündigung, allein die eigentliche Entscheidung fällt. Demgegenüber finden die Fragen der kirchlichen Ordnung nur langsam, gelegentlich und durchaus in zweiter Linie eine stärkere Beachtung.

Das heißt indessen nicht, daß die älteste Kirche keine Ordnung gewollt oder überhaupt noch keine Ordnung gehabt hätte. Die ängstliche Scheu vieler älterer Forscher, das Vorhandensein irgendwelcher „kirchenrechtlicher" Elemente im Urchristentum auch nur von ferne anzuerkennen, ist uns heute fast unverständlich geworden. Derartiges begegnet sozusagen auf Schritt und Tritt. Daß die Gemeinden für den Unterhalt der Missionare aufkommen müssen, daß Ehen nicht geschieden werden dürfen, daß bei Klagen und Anklagen ein bestimmter Weg eingehalten werden soll – das alles und noch vieles andere sind bestimmte Regelungen, die in der Kirche gelten und gehalten werden, Ordnungen, denen man insoweit auch den rechtlichen Charakter keinesfalls absprechen kann. Ihr Sinn ist freilich einfach und liegt auf der Hand, sie bewähren sich und werden darum entschieden bewahrt, ohne daß eine bestimmte Theorie des Kirchenrechts oder eine ausgeführte „Theologie der Ordnungen" hierzu erforderlich würde.

Es hängt damit und es hängt mit den ganzen biegsamen Verhältnissen der frühen Kirche zusammen, daß diese Ordnungen landschaftlich und in den verschiedenen Missionsgebieten anfangs sehr stark auseinandergehen. Man hat zunächst keine einheitliche

Verfassung, keinen übereinstimmenden Kanon und kein gleichlautend formuliertes Bekenntnis. Am längsten halten sich die Verschiedenheiten in der Gestaltung des Gottesdienstes und der Liturgie. Aber durch den gegenseitigen Austausch im gemeinsamen Kampf gegen Verfolger und Häretiker, durch das planmäßige Wirken der großen kirchlichen Vororte und schließlich, im größten Stil, durch die uniformierende Wirkung der konziliaren und staatlichen Gesetzgebung innerhalb der einen Reichskirche gehen die Verschiedenheiten doch zurück. Im Zusammenhang damit bilden sich auch die Anfänger einer kirchlichen Rechtswissenschaft aus, die in der Zusammenfassung und im Ausgleich älterer Bestimmungen eine einheitliche Praxis zu fördern sucht. Es ist natürlich ganz verkehrt, diese durchaus sinnvolle Entwicklung schon als solche wie eine Art Abfall oder als das bedauerliche Anzeichen einer vermeidbaren oder auch unvermeidbaren „Verweltlichung" der Kirche zu beurteilen. Es liegt vielmehr im Wesen jeder Ordnung, daß sie zwar je nach den Verhältnissen und Umständen auch Wandlungen erfahren und Ausnahmen zulassen kann, aber im ganzen doch nach Einheit und Vereinheitlichung strebt, die mit der Größe und Dichte des kirchlichen Bereichs und Zusammenhangs naturgemäß zunehmen muß und keinesfalls einfach verschwinden kann. Für die theologische Beurteilung kommt es nicht auf das Maß und die Ausdehnung des Geordneten an und für sich an (obgleich natürlich ein Zuviel oder Zuwenig an rechtlicher Organisation immer möglich und meist auch gleichzeitig wirklich ist), sondern auf die grundsätzliche Bedeutung und den Ort, den man dem Ordnungsgedanken im Ganzen der Kirche und ihres geistlichen Lebens zuweist.

Es kommt darauf an, daß die Kirche vom Wort, vom Geist und vom Frieden Gottes her lebt und von da aus – wie es Paulus fordert – ihre Ordnung findet und bestimmt, von selbst oder auch mit Hilfe bewußter, ruhiger und sachlicher Überlegungen in Ordnung bleibt oder in Ordnung kommt. Es ist die dauernde Gefahr eines katholischen oder katholisierenden kirchlichen Ord-

nungsdenkens, gegenüber der geistlichen Quelle des Lebens und auch des Ordnungslebens der Kirche sich selbst zu verabsolutieren, die „rechte Ordnung" als solche für einen wesentlichen Halt anzusehen und zu einem unmittelbaren Inhalt der Verkündigung zu machen. Dagegen erhebt sich dann sogleich die entgegengesetzte Gefahr eines verzerrten Protestantismus, der dem Geist zu dienen meint, wenn er die Ordnung einschränkt, für gleichgültig erklärt oder gar zerstört. So begibt man sich letzten Endes nur mit negativen Vorzeichen in die gleiche Abhängigkeit von einem viel zu wichtig genommenen menschlichen Ordnungsdenken, an dem die Kirche stirbt. Es gibt nur eine Kraft, aus der die Kirche lebt: das ist die Verkündigung des Wortes und der Wahrheit, die den Glauben wirkt und durch den Glauben den Willen zum rechten Tun, das auch die rechte Ordnung in sich schließt. Die Ordnung ist wie das gute Werk immer ein Zweites und kann nur dort recht verwirklicht werden, wo das Erste und Eine vor allem und in diesem Sinne auch allein bejaht und gewollt wird. Das ist das evangelische Grundprinzip, das sich im Leben wie in der Lehre auswirken muß und durch das die Ordnung dann weder vergötzt noch verworfen ist.

Dieses evangelische Prinzip hat die alte Kirche noch nicht als solches gekannt, und es ist auch im Neuen Testament in dieser Form noch kaum bezeichnet; es ist eben das interpretatorische Grundprinzip, das erst die Reformation auf unsere Frage ausdrücklich angewandt hat. Es ist klar, wo beim Fehlen einer solchen direkten Unterscheidung die Hauptgefahr der alten Kirche zu suchen ist: es ist die „katholische" Gefahr einer unwillkürlichen Einebnung des Heils, des Glaubens und der Rechtfertigung in den Bereich der Ordnung und einer in sich selbst stehenden Kirchlichkeit. Die Ordnung wird nicht mehr streng als eine abhängige Funktion des Glaubens genommen, sondern mit ihm zusammengefaßt und mehr oder weniger in eins gesehen, und dadurch muß dann auch die allentscheidende Bedeutung der Tat Christi und die Wirklichkeit des geschenkten Heils für die Christen verdunkelt und verkürzt werden. Aber ein solcher unklarer

Zustand der Gefährdung bedeutet noch nicht den Abfall und insbesondere noch nicht die ausdrückliche Verleugnung des evangelischen Prinzips, wie sie nach seiner Formulierung durch die Reformation im neueren Katholizismus allerdings weithin eingetreten ist. Die alte Kirche ist nicht nur in ihrer Lehre, sondern auch im Verständnis der Ordnung praktisch viel stärker evangelisch bestimmt, als man vielfach zuzugeben bereit ist. Ich betone das ausdrücklich gegenüber einer unhistorischen, grundsätzlich mißtrauischen, ultraprotestantischen Kritik, die überall dort, wo sie ihre reformatorischen Formeln nicht wiederfindet, und überall dort, wo sie einem naiven, unkritischen Bekenntnis zur Ordnung begegnet, das eigentlich Christlich-Evangelische bereits verraten sieht und mit dem danach gebildeten Begriff des „Frühkatholizismus" nicht nur alle Väter einschließlich Augustins, sondern auch weite Partien des Neuen Testaments, insbesondere die lukanischen Schriften brandmarkt und nicht einmal vor Paulus ganz haltmachen möchte. Die gefährlichste Wirkung solch einer pseudoprotestantischen Rechthaberei gegenüber den eigenen Ursprüngen liegt vielleicht darin, daß sie durch die Maßlosigkeit ihrer angeblich reformatorischen Kritik einen Ekel und Überdruß weckt, der nun gegen die vermeintliche Einseitigkeit der ordnungsfremden Reformation überhaupt mißtrauisch und unkritisch macht, so daß man ohne ernsthafte Vorbehalte wieder in die Vorstellung eines consensus quinquesaecularis und eines sakralen „credo ecclesiam" hineinschliddert, der all das wieder preiszugeben droht oder doch nicht mehr ernsthaft verteidigt, was uns die Reformation ein für allemal über die Relativität der Ordnungen und der äußeren Dinge in der Kirche überhaupt gelehrt hat.

Ich möchte nun in unvermeidlicher Vereinfachung der komplexen altkirchlichen Tatbestände in der Weise vorgehen, daß ich zunächst einige positive Richtlinien der Ordnungsbildung hervorhebe, die schon im Urchristentum wirksam waren und denen die alte Kirche im wesentlichen gefolgt ist, um dann in einem weiteren Teil zu zeigen, wie das Vertrauen auf die Heilig-

keit der kirchlichen Ordnung die Heilsverkündigung und Heilsaneignung im evangelischen Sinne in Gefahr zu bringen droht und tatsächlich gefährdet. Fragen wir also zunächst nach den positiven Eigentümlichkeiten des frühkirchlichen Ordnungswillens; vergessen wir darüber aber nicht, daß dieser ganze Fragenkreis, wie betont, zunächst noch am Rande steht, gleichsam nur gelegentlich auftaucht und von Fall zu Fall zur Entscheidung kommt. Es versteht sich auch, daß der allgemeine Begriff der „Ordnung", mag er auch auf das ganze und eigentliche Leben der einen Kirche bezogen bleiben, doch ein sehr verschiedenes Gewicht besitzt und mancherlei Tendenzen und Abtönungen umschließen kann, je nachdem ob wir von der Ordnung des Gottesdienstes und der Gemeindewohlfahrt, von der Ordnung der Verfassung und der Ämter, der Ordnung des sittlichen Lebens und der Zucht oder schließlich auch von der Ordnung der Lehre und des Bekenntnisses handeln. Doch davon soll jetzt nicht in extenso die Rede sein.

II.

Wir sind bei unseren grundlegenden Erörterungen von einem Paulusworte ausgegangen, durch das das richtige Verhältnis, in dem die Ordnung in der Kirche zu ihrem wahren, geistlichen Leben steht, sozusagen klassisch bezeichnet war. Von der Vorgegebenheit dieses Lebens kann man nicht absehen. Die Kirche ist kein Verein, der dadurch zustande kommt, daß seine Mitglieder sich eine bestimmte Lebensordnung und Verfassung geben, sondern die Kirche ist eine geschichtliche Wirklichkeit, die einen bestimmten Geist und eine bestimmte innere Ordnung der Liebe immer schon empfangen hat, durch die sie bereits vollständig lebt. Sie kann sich nur darum gewisse Ordnungen und Verfassungen geben, weil sie im Grunde schon geordnet und verfaßt ist – durch den Heiligen Geist, der aus der Predigt fließt, dem ursprünglichen Christuszeugnis, auf dessen Annahme im Glauben und durch die Taufe die Wirklichkeit der Kirche beruht. Insofern kann man im Gotteswort gewissermaßen die „Grund-

ordnung" der Kirche erkennen, die als solche außer Diskussion bleibt. Alle Verkündigung und Mahnung und auch alle konkrete Ordnung der Kirche bleiben auf diese Urwirklichkeit und ihre Bejahung bezogen. Von dieser Regel gibt es keine Ausnahme. In diesem Sinne bezieht nicht nur Paulus seine konkreten Weisungen und Entscheidungen immer wieder auf seine anfängliche Verkündigung und das wunderbare neue Sein der christlichen Gemeinschaft zurück. Man erkennt den gleichen Zusammenhang, wenn das Matthäusevangelium seine Regel, wie mit einem sündigen Bruder zu verfahren sei, mitten unter die Worte stellt, die vom Suchen des Verlorenen durch den Hirten und von dem göttlichen Vergeben handeln, das uns zu Gleichem verpflichtet. Ebenso verknüpfen die Pastoralbriefe ihre Haustafeln und ihre Normen für die Diener der Kirche mit der Erinnerung an die ursprüngliche apostolische Verkündigung, die keine Verfälschung duldet, und unsere älteste Kirchenordnung, die Didache, beginnt mit einer Beschreibung des Lebensweges, dem der Weg des Verderbens kontrastiert. Spätere Kirchenordnungen sind ihr darin z. T. gefolgt, oder sie setzen ein Glaubensbekenntnis an den Anfang ihrer Rechtssätze. Die sogenannten Canones der Apostel schließen mit einem Verzeichnis der biblischen Bücher ab. „Vor allem anderen müssen wir", heißt es im Eingang der Canones Hippolyti, „vom heiligen, gesunden Glauben reden, der sich auf unseren Herrn Jesus Christus bezieht, den Sohn des lebendigen Gottes ... Wir sind durch die Kraft Gottes mit einem festen Einheitsband umschlungen und scheiden uns von denen, die ... nicht bei uns stehen, die wir Schüler der Schrift sind."

Die einzelnen Ordnungen und Regelungen, die man dann etwa über Wahlverfahren, Festfeiern oder Almosenverwaltung bekanntgibt, erheben natürlich nicht den Anspruch, unmittelbar aus der Heiligen Schrift oder aus dem Christusglauben gefolgert zu sein – auch dann nicht, wenn man sie in einem weiteren Sinne als „apostolisch" bezeichnet. Aber sie sollen dem Ursprung gemäß sein und keinesfalls widersprechen, indem sie den heiligen Leib der Kirche gliedern und schützen, wie es schon die Apostel

befohlen haben. Es ist allemal die kirchliche, apostolische, konziliare oder bischöfliche Hirtenvollmacht, die die Ordnungen festsetzt und, vom Heiligen Geiste beraten, notwendig werdende Entscheidungen fällt. Es gibt kein für sich bestehendes, außerchristliches Recht, das als solches übernommen und auf die Kirche lediglich angewandt würde. Ich betone dies gerade deshalb ausdrücklich, weil es sich materiell natürlich vielfach um Einflüsse und Entlehnungen aus der Umwelt handelt. Die ersten Presbyterien in der Kirche stehen ohne Zweifel mit jüdischen Vorbildern in Zusammenhang, ebenso die Armenversorgung und das Friedhofswesen; die Behandlung der Frau, bestimmte Elemente des christlichen Kalenders, Fastenformen und dergleichen weisen uns ebenso deutlich auf die heidnisch-hellenistische Umwelt zurück. Im „Realwörterbuch für Antike und Christentum" ist zu all diesen Fragen ein stets wachsender Stoff gesammelt, und für den Erforscher der späteren kirchlichen Rechtsgeschichte bleibt immer noch viel zu tun. Aber niemals und nirgends begegnet uns die moderne Vorstellung von einem im voraus gültigen Recht, einer natürlichen Ordnung, die darum auch in der Kirche unbesehen in Kraft treten könnte. Das würde dem Wesen kirchlicher Ordnung widersprechen, die ja immer nur im konkreten Zusammenhang mit ihrem eigenen geistlichen Leben entsteht und entfaltet wird. Auch diese Haltung ist schon bei Paulus zu finden: einerseits ist es ihm selbstverständlich, daß die Kirche in ihrem sittlichen und rechtlichen Empfinden nicht hinter dem zurückbleiben darf, was „sogar den Heiden" einleuchtet; andererseits klagt sie aber auch nicht vor heidnischen Gerichten – sie ist selbst imstande, bei sich Ordnung zu halten, und findet gegebenenfalls nach ihren eigenen Voraussetzungen den Weg des Rechten und des Rechts.

Gegebenenfalls. Damit komme ich auf ein weiteres Charakteristikum des altkirchlichen Ordnungswillens, der – kaum je ausdrücklich formuliert – für die christliche Grundhaltung gleichwohl wesentlich und bezeichnend ist. Das ist das geringe Maß

ausdrücklicher Regelungen und Vorschriften, das der geringen Betonung solcher Ordnungsfragen, von der wir ausgegangen sind, entspricht. Man baut die Kirchenordnung nicht immer weiter aus, sondern läßt sie lieber im formalen Sinne unabgeschlossen. Darin zeigt die alte Kirche eine merkwürdige Verschiedenheit vom gleichzeitigen Judentum, das sich im werdenden Rabbinismus nicht genug tun kann, immer neue Gesetzesfragen aufzuwerfen, feste Bestimmungen und Antworten zu finden, und die Freiheit des Lebens so von allen Seiten her juristisch zubaut. Denn dort kommt es auf die Gesetzeserfüllung als solche an, sie bringt oder sichert das verheißene Heil, das in der Kirche durch Christus schon längst und ohne Gesetz zur Lebens-Wirklichkeit geworden ist. Die Kirche bleibt darum weithin beim freien Mahnen und Erinnern stehen. Wie spärlich sind z. B. in den Pastoralbriefen oder in der Didache die bestimmten, konkreten Vorschriften, etwa über die Versorgung der Geistlichen oder die Zulassung der Frauen im Gemeindedienst. Aber auch die Kirchenordnungen des 3. und 4. Jahrhunderts bleiben – wenn man die rapide Ausdehnung und Entwicklung der Kirche und damit auch des kirchlichen Apparats während dieses Zeitraums bedenkt – überraschend knapp und dementsprechend elastisch. Das kirchliche Leben selbst und nicht der theoretische Eifer eines Kanonisten hat sie zustande gebracht. Sie sind gerade so ein mittelbares Zeugnis der geistlichen Führung und Verantwortung. Das berühmteste Beispiel einer bewußten Zurückhaltung im lückenlosen Ordnen und Verfügen ist der lang anhaltende Verzicht auf eine zölibatäre Gesetzgebung, wie sie etwa die Markioniten schon früh durchgeführt hatten und wie sie auch der antimarkionitischen Kirche wenigstens für die Kleriker nahe liegen mußte. Man weiß, wie schon Paulus selbst mit dieser Frage ringt und die Ehe nur mühsam konzediert. Zum mindesten für die höhere Geistlichkeit ist der Zölibat schon im 3. Jahrhundert allgemein üblich und fast die Regel geworden. Aber noch auf dem Konzil von Nicaea protestierte der ehelose Bischof Paphnutius erfolgreich gegen das drohende Verbot einer Priesterehe: man dürfe

den Priestern kein neues, allzuschweres Joch auferlegen und solle es beim alten Brauche belassen. Die Kirche soll nicht willkürlich und nach Belieben verfügen – sie hält sich an das Gegebene, an das Notwendige und das in diesem Sinne Gebotene.

Damit kommen wir auf ein letztes, überaus bedeutsames Moment, das mit dem vorigen innerlich zusammenhängt: den konservativen Grundzug aller altkirchlichen – und nicht nur der altkirchlichen – Ordnungen. Er gilt nicht absolut – immer wieder hören wir auch von Änderungen und Reformen; aber sie bleiben in der Tradition, d. h. in der Kontinuität des Bewährten. Mit dem Gedanken der Kontinuität wirkt der Gedanke der Solidarität zusammen: man will sich mit neuen Ordnungen nicht vereinzeln, sondern am Ursprünglichen und ursprünglich Gemeinsamen festhalten. Es ist wichtig zu sehen, wie auch diese Gedanken, die noch heute besonders für die orthodoxe Kirche des Ostens bedeutsam sind, tatsächlich schon im Neuen Testament beginnen.

Die Forderung der ökumenischen Rücksichtnahme im Sinne der Respektierung eines allgemeinen Brauches ist von Paulus selber formuliert worden. Er betont nicht nur wiederholt, daß er – etwa in der Beurteilung der Sklavenrechte – in all seinen Gemeinden die gleichen Richtlinien erteilt habe, sondern er verweist auch, z. B. für die Verschleierung der Frauen, ausdrücklich auf die sonst geltende kirchliche Sitte. An sie solle man sich halten und nicht ohne Not aus der Reihe tanzen. „Oder ist die Predigt etwa von euch ausgegangen? oder gerade nur zu euch gekommen?“ (1. Kor. 14, 36). – Der Gedanke der Kontinuität mit den Ursprüngen wird im Neuen Testament neben den Pastoralbriefen besonders in der Apostelgeschichte des Lukas betont. Dies zielt nicht nur – vor allem – auf die apostolische Lehre, sondern in Verbindung mit ihr auch auf das sittliche Vorbild der Apostel und auf die Bewahrung der heilsamen Ordnungen, die sie begründet haben. Das schließt zeitgemäße Änderungen – etwa in der Missionsmethode – keineswegs aus. Ein Musterbeispiel dessen, wie es in der Kirche unter der Leitung des Heiligen Geistes auch zu Neubildungen kommen kann, darf man wohl in dem

Bericht von der Einsetzung der sieben Männer erkennen. Die alten Führer der Kirche, die zwölf Apostel, sind unter den sich wandelnden Verhältnissen einer wachsenden Gemeinde nicht mehr imstande, allen Anforderungen zu genügen. Das führt zu einem Notstand, ja zu einer gewissen Verstimmung, bis sie selber die Anregung geben, eine neue, geeignete Instanz zu schaffen. Die Gemeinde wählt sich die passenden Persönlichkeiten dazu aus, sie werden von den Aposteln anerkannt und gesegnet, und der Friede und die Ordnung in der Kirche sind wiederhergestellt.

Die älteste Kirche beginnt, wie schon betont, fast auf allen Lebensgebieten mit einer dem Katholiken peinlichen und auch uns überraschenden Mannigfaltigkeit der Formen und Ordnungen. Sie hat dann in zunehmendem Maße nach Einheit gestrebt, in einer Weise, die durchaus nicht nur als ein Abklatsch der politischen Reichsvereinheitlichung zu verstehen ist; sie hat aber immer wieder auch Differenzierungen zugelassen (etwa in den verschiedenen Formen des Mönchtums), und auf liturgischem Gebiet bestehen, wie betont, zu Ausgang des Altertums zwischen den größeren zusammenhängenden Kirchenkomplexen immer noch große Verschiedenheiten. In dieser Zeit beginnen dann auch gewaltsame Ausgleichsversuche, wie sie früher verpönt waren. Denn das Vorgehen des römischen Bischofs Viktor, der durch Abbruch der Gemeinschaft eine einheitliche Feier des Osterfestes erzwingen wollte, fand im Ausgang des 2. Jahrhunderts noch heftige Kritik und keine Nachfolge. Erst sehr viel später, in den Streitigkeiten der West- und Ostkirche, spielen solche und noch weit belanglosere Unterschiede, durch kirchenpolitische Eifersucht verschärft, eine beschämende und für die kirchliche Einheit verhängnisvolle Rolle.

Keine Trennung des Rechts vom Glauben und Wahrung der selbständigen, kirchlichen Entscheidung, Beschränkung des organisatorischen Ordnungseifers, ökumenischer Zusammenhalt und Festhalten am Alten und Gegebenen – von all diesen Tendenzen der altkirchlichen Ordnungsentwicklung ist keine stärker betont worden und erscheint uns heute keine problematischer als diese

letzte, die stete Betonung des Ursprünglichen und der Tradition. Sie wird uns zum mindesten dann verdächtig, wenn sie den eigentlichen Bereich der biblischen Lehre überschreitet und den Umkreis der kirchlichen Ordnung, des Aufbaus und der Sitte ergreifen will. Das Pathos unserer Kirche in diesen Fragen ist durchaus vom Erlebnis der Reformation bestimmt, die ja tatsächlich nicht nur den Glauben reformierte, sondern von hier aus auch die überkommene Rechtsordnung und Sittlichkeit der römischen Kirche weithin über den Haufen warf. Wir wissen, daß es für die geistliche Einheit nicht erforderlich ist, in den kirchlichen Ordnungen und Bräuchen uniform zu sein, und wir betonen gerne, daß die Kirche nicht nur in ihrer Verkündigung, sondern auch in ihren rechtlichen Formen und Lebensordnungen beweglich bleiben müsse, um ihren gegenwärtigen Auftrag zu erfüllen. Das ist unbestreitbar richtig und stellt gegenüber einem erstarrten Glauben an die Heiligkeit und Heilsamkeit der Ordnung und Tradition eine wichtige Korrektur dar. Aber es fragt sich, ob eine solche Korrektur des altkirchlichen Traditionalismus das wirklich trifft und mit Recht verwirft, was die frühen Jahrhunderte und was z. T. schon das Urchristentum mit seiner Bejahung der Ordnung und darum auch der alten Ordnungen eigentlich gesagt und gemeint haben. Gewiß lebt keine Kirche von der Kontinuität und ökumenischen Solidarität ihrer Ordnung, aber sie lebt erst recht nicht von der Diskontinuität und Willkür der ewigen Reform. Es liegt im Wesen aller Ordnung, wenn man sie überhaupt will, daß sie nach Möglichkeit einheitlich, zusammenhängend und auf die Dauer gewollt werden muß, daß sie in dieser Form sich zwar wandeln kann, aber immer auch ertragen, getragen und bewahrt werden muß, vorausgesetzt – und dies ist nun freilich entscheidend –, daß die Ordnung nicht wichtiger wird als der Geist, daß sie der unbedingten Verkündigung und Vergebung Christi dienen kann und ihr keinesfalls im Wege steht. Ist dieser Fehler schon in der alten Kirche begangen worden? oder genauer: wo und inwiefern ist dies schon in der alten Kirche geschehen, wenn sie ihre „apostolische" Ordnung verteidigte, und wo beginnt

dann die falsche Heiligsprechung der Ordnung, durch die sie aus einem äußeren Mittel und Werkzeug zu einem unbedingten Wert und so zu einer Verleugnung oder Verkürzung des Einen wird, um das es eigentlich gehen sollte? Damit stehen wir beim letzten Teil unserer Betrachtung.

III.

Die Reformation hat die vorgefundene mittelalterlich-katholische Ordnung der Kirche vor allem an zwei Stellen durchbrochen und um des Evangeliums willen verworfen: sie verwarf die absolute Autorität des Papstes, der sich damit in „antichristlicher" Weise über die Autorität der Schrift erhoben hatte, und sie verwarf die katholische Ordnung der Buße, die durch die maßgebende Bewertung der menschlichen Sühneleistung die Erlösung Christi um ihren Sinn brachte. Ohne auf diese zwei konkreten Punkte einzugehen, kann man m. E. über Sinn und Wesen des reformatorischen Geschehens nicht reden und urteilen, so gewiß dies und vieles andere durch ein zentrales Neuverstehen der ursprünglichen Christusverkündigung bedingt und bestimmt ist. Ich muß in unserem Zusammenhang von Lehrfragen absehen und will für die alte Kirche jetzt nur zwei Punkte ins Auge fassen: wo begrenzt hier die Anerkennung des geordneten Amtes die Freiheit der Schrift? und: inwiefern begrenzt die Ordnung der Buße den evangelischen Charakter der Vergebung? Wir sind heute – vom Mittelalter immer weiter rückwärts schreitend – in diesen Fragen weit mißtrauischer geworden, als es die Reformationszeit selbst gegenüber der alten Kirche gewesen ist. Es fragt sich, wieweit wir dabei wirklich im Rechte sind. Eines jedenfalls steht fest und darf bei einer gerechten, historischen Prüfung nie außer acht gelassen werden: es ist nicht dasselbe, ob Abirrungen, Verdunkelungen und Mißbräuche gegen eine evangelische Kritik behauptet, verteidigt und festgehalten werden, oder ob sie sich unbemerkt eingestellt und eingeschlichen haben, ohne daß sie als solche gewollt waren. Dies letzte ist ja bis zu einem ge-

wissen Grade immer der Fall. Aber solange der Irrtum nicht im Angesicht der Wahrheit verteidigt und ehe die enthüllte Wahrheit nicht selber verdammt und verworfen ist, soll man über vergangene Generationen der Christenheit kein vorschnelles Urteil fällen.

Über den ersten Punkt – Ämterrecht und Schriftautorität – kann ich mich in der Hauptsache kurz fassen, obschon im einzelnen dazu viel zu sagen und viel zu fragen wäre. Daß die Heilige Schrift Quelle und Norm der kirchlichen Erkenntnis sei, daß die ursprüngliche Wahrheit, die in der Kirche gelehrt wird, mit ihr übereinstimmen und sachlich identisch sein müsse, ist selbst ein altkirchlicher Grundsatz, der in schweren Kämpfen gegen die Gnosis gewonnen und befestigt und niemals zurückgenommen oder vergessen worden ist. Zwar fehlt dem Grundsatz – naturgemäß – noch die reformatorisch-polemische Note gegen eingerissene innerkirchliche Irrlehren und Mißstände; aber das ändert nichts daran, daß es im ganzen Altertum nichts gibt, was der Schrift an die Seite gestellt, nichts, wodurch ihre kirchliche Geltung beschränkt würde. Zwar erklärt uns heute jeder Examenskandidat, den man danach fragt, frei nach Harnack, die altkatholische, antignostische Kirche habe vielmehr drei Normen nebeneinander stabilisiert und sei eben dadurch im schlimmen Sinne „katholisch" geworden: die Autorität des Kanons, des Bekenntnisses und des die Tradition verwaltenden bischöflichen Amts; und dadurch sei die Freiheit des ursprünglichen Wortes von vornherein im Sinne der kirchlichen Ordnung beschränkt und verbogen worden. Aber diese Feststellung ist falsch oder entspricht jedenfalls schlechterdings nicht dem Verständnis, das die alte Kirche selbst von der Sache gehabt hat. Sie beruht auf dem modern-protestantischen Vorurteil, jede bestimmte Bejahung kirchlicher Ordnung, die nicht sogleich unter einen ausdrücklichen Vorbehalt gestellt wird, müsse schon als solche des Teufels und gegen die Freiheit Gottes und seines souveränen Wortes gerichtet sein. (In Wirklichkeit dürfte der Satz höchstens umgekehrt lauten: daß jede Ordnung, die der Freiheit der Chri-

stuswahrheit nicht ausdrücklich vorgeordnet und in diesem Sinne entgegengesetzt wird, theologisch als möglich und bis zum Erweis des Gegenteils als erlaubt zu gelten habe – andernfalls könnte nicht einmal das Neue Testament und nicht einmal der Apostel Paulus vor unseren ultraprotestantischen Forderungen bestehen bleiben.)

Aber bleiben wir bei unserer Frage! Die einzige allumfassende und uneingeschränkte Autorität, die die alte Kirche in concreto bedingungslos anerkennt, ist, wie gesagt, die Heilige Schrift. Sie stimmt freilich mit der Tradition, die in der Kirche gelehrt werden soll, überein (welche evangelische Kirche würde das für sich nicht ebenso behaupten?); aber den fatalen Versuch, diese Tradition aus den Vätern zu erheben und dann der Schrift als einen eigenen, formell verbindlichen Kanon an die Seite zu stellen, macht man darum zunächst noch nicht. Erst in den Kämpfen des 5. Jahrhunderts fängt Derartiges an, eine Rolle zu spielen. Von einer Unfehlbarkeit der Amtsträger ist bis dahin erst recht nicht die Rede. Wohl sind sie durch ihr Amt zur Auslegung der Schrift berufen und befähigt und vertreten kraft ihres Auftrags die ursprüngliche apostolische Wahrheit, wie sie auch die Schrift enthält, gegen alle „Neuerungen" der Häretiker; aber die Bischöfe sind darum nicht zu Herren der Schrift gemacht und haben kein ausschließliches Privileg, das zu erkennen und festzustellen, was sie in Wirklichkeit sagt. Nicht nur der „private Gebrauch der Heiligen Schriften" ist durch das ganze kirchliche Altertum hindurch eine Selbstverständlichkeit; auch führende Theologen sind immer wieder nicht Bischöfe, sondern Laien gewesen, und – trotz des „Falles Origenes" – hat dies ihrem Ansehen nicht geschadet. Man denke im 2. Jahrhundert an Justin und Klemens von Alexandrien, im 3. an Tertullian und Methodios, im 4. an Laktanz und Didymus den Blinden, im 7. an Maximus Confessor. Noch im 9. Jahrhundert war Johannes Scotus Eriugena anscheinend kein Kleriker, nicht einmal ein Mönch, sondern ein Laie und als solcher Lehrer der Theologie.

Es gibt in der ganzen alten Kirche nur eine Instanz, die – an-

satzweise im 3. Jahrhundert beginnend – den durchaus nicht anerkannten Anspruch erhoben hat, auf Grund eines vermeintlich biblischen, unverrückbaren Rechtes die Wahrheit vor anderen und mit Sicherheit erkennen, auslegen und feststellen zu können, und das ist der römische Papst – in seiner päpstlichen Vollmacht, wie sie etwa Leo d. Gr. um die Mitte des 5. Jahrhunderts behauptet und formuliert hat. Dagegen entwickelt sich dann im 6. Jahrhundert eine entsprechend absolute und exklusive konziliare Theorie, die sich infolge politischer Bindungen indessen nicht entfalten und durchsetzen konnte. Ihre eigentliche dämonische Tendenz, durch eine bestimmte Herrschaftsordnung die Kirche zu sichern, zeigen solche Bestrebungen aber doch erst im hohen und späten Mittelalter, als die Autorität des Papstes ausdrücklich auch gegen die „unbefugte" Inanspruchnahme der Heiligen Schrift gekehrt und befestigt wird. So ist der Gedanke einer vermeintlich gottgewollten, sakralen Ordnung der Kirche in der Tat zum Todfeind ihres eigentlichen, am Wort entspringenden Lebens geworden. Erst die Reformation aber hat, „indem sie die Bibel in die Hand jedes christlichen Laien legte, die Zuversicht und Unbefangenheit der alten Kirche wiederhergestellt" (Harnack).

Die Reformation hat auch sonst die geistliche Freiheit gegen die sakralisierte Ordnung des priesterlichen Amtes zurückgewonnen, indem sie das *ministerium* wieder ganz von seinem evangelischen Auftrag und von der Ordnung des Auftrags her verstand. Auch hierin steht sie zur alten Kirche kaum in einem Widerspruch. Die Vorstellung einer qualitativen, sakramentalen Auszeichnung der Träger des besonderen Priestertums, also die Lehre vom priesterlichen Charakter, hat sich erst seit dem Ende des 4. Jahrhunderts langsam entwickelt. Das geschieht in West und Ost jeweils aus ganz verschiedenen Motiven. Hier geht es um die Reinheit des Kultus und dort um die Wirksamkeit der kirchlichen Gnadenmittel, die nicht im donatistischen Sinn auf die Heiligkeit menschlicher Personen gegründet werden soll; darum hängt die „Fähigkeit" zur Sakramentsspendung ausschließ-

lich an der Weihe als solcher. Diese Lösung des Problems ist gewiß unbiblisch und nicht zu halten; aber weder hier noch dort hat sie unmittelbar mit einer Entmündigung der Laien oder vermeintlicher priesterlicher Herrschsucht zu tun.

Viel schwieriger liegen die Dinge bei der zweiten Frage: der Gefährdung der freien Pflicht und Vollmacht der Vergebung, also des eigentlichen Christussinnes in der Verwaltung des Schlüsselamts durch die Betonung der Ordnung im Sinne einer falsch verstandenen kirchlichen Disziplin. Das Wesen der göttlichen wie der menschlichen Vergebung, die das Evangelium lehrt, liegt ja in ihrer Unbedingtheit und Unerschöpflichkeit. Die Pflicht zum unendlichen, sieben-mal-siebzig-maligen Vergeben ist freilich nicht mit einem Übersehen oder Dulden der Sünden zu verwechseln; es schließt vielmehr gerade den ständigen Kampf gegen sie, das Stellen, Bekennen und Überwinden der Sünde mit ein. Aber von einer nachträglichen, ausgleichenden Bestrafung oder Sühnung darf in einem solchen Zusammenhang trotzdem nicht die Rede sein, wie die Anweisung von Matth. 18 und das ganze Neue Testament übereinstimmend lehren. Dementsprechend hat die Kirche bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts hinaus auch nichts Derartiges gekannt. Aber wir finden in dieser Frühzeit freilich auch von einer evangelischen Übung des Schlüsselamtes kaum eine Spur. Dann aber, in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts, entwickelt sich das Bußinstitut mit einer nachdrücklich und regelmäßig gehandhabten Kirchenzucht; d. h. es gilt – trotz großer Freiheit im einzelnen – allgemein doch der Grundsatz, daß ein Christ, der vom Glauben abgefallen ist oder die christlichen Grundgebote durch seine Lebensführung verleugnet hat, nicht unbesehen wieder aufgenommen werden kann, sondern daß er seine Reue und Umkehr ernsthaft gezeigt und tätig erwiesen haben müsse. Es braucht seine Zeit, bis er zum Sakrament, zur Ausübung seiner kirchlichen Rechte und zum vollen „Frieden" mit Gott und den Brüdern uneingeschränkt wieder zugelassen wird.

Wie ist dieses Verfahren vom Evangelium her zu beurteilen?

Die Einführung der Kirchenzucht als solche wird man schwerlich als einen Fehler bezeichnen dürfen. Das haben die reformatorischen Kirchen jedenfalls nicht getan; sie haben vielmehr die öffentliche Zucht grundsätzlich für notwendig gehalten und trotz aller Schwierigkeiten, die ihnen die Durchführung immer wieder bereitet hat, die Forderung bis zum heutigen Tage nicht preisgegeben. Keine Kirche, die Gottes Gebote ernst nimmt, kann ihre öffentliche Verhöhnung bei den eigenen Gliedern ohne weiteres dulden. Ebenso kann keine Kirche, die Verfolgung, Abfall und Verführung kennt, auf eine Prüfung und eine gewisse Bewährung der Abtrünnigen verzichten, wenn sie zurückkehren. Es stimmt auch innerlich dort etwas nicht, wo der Sünder darauf pocht, daß man ihn selbstverständlich zu akzeptieren und ohne Umstände wieder für voll zu nehmen habe. Der wahre Büßer sehnt sich vielmehr danach, seine Buße mit der Tat zu bewähren, etwas zu tun und Lasten zu übernehmen, die man freilich nicht als Strafe und auch nicht als Bedingung des Vergebens verstehen darf. Die Anfänge der Bußübungen waren dementsprechend durchaus freiwillig und wurden auch nicht als fatale Auflagen, womöglich nach festen Tarifen wie im Mittelalter, von der Kirche verhängt. Aber für öffentliche Sünden bedurfte es allerdings einer öffentlichen Dokumentation der Umkehr. So hat Ambrosius keinen geringeren als Kaiser Theodosius d. Gr. nach einer barbarischen Metzelei, die er im Zorne verhängt und zu spät widerrufen hatte, nicht eher zum Sakrament zugelassen, als bis er vor versammelter Gemeinde ohne kaiserlichen Schmuck als Büßer erschienen war, und ähnliche Beispiele gibt es in kleinerem Maßstab auch sonst.

Trotzdem ist die altkirchliche Bußdisziplin von vornherein an einer wesentlichen Stelle verbaut, und der berechtigte Sinn der Kirchenzucht gerät dadurch je länger, um so mehr in Gefahr. Der Fehler liegt nicht im Ernst, mit dem die Kirche auf der öffentlichen Buße besteht, obgleich es auch an diesem Punkte mit der Zeit zu Mißlichkeiten gekommen ist, und ebenso nicht in der Vorsicht, mit der sie vom Sünder ernsthafte Zeichen und eine

Bewährung seiner Umkehr gefordert hat. Aber daß sie mit der vollen kirchlichen Restitution grundsätzlich auch die göttliche Vergebung und den ersehnten Frieden mit Gott hinausschob und von der vorherigen Bewährung abhängig machte, ist für einen evangelischen Christen unerträglich. Die alte Kirche kannte – im Gegensatz zum Urchristentum – keine Absolution und überhaupt keine seelsorgerliche Handhabung des Schlüsselamtes, die sich von der öffentlichen Zucht und Bußleistung grundsätzlich abheben und unterscheiden ließ. So mußte die kontrollierte Buße und Bewährungsfrist des Sünders unweigerlich auch als Leistung verstanden werden, die ihn der göttlichen Gnade schrittweise, mit der Zeit würdig machen soll, und der Bischof als der ordnungsmäßige Verwalter der kirchlichen Zucht erscheint als Herr über Leben und Tod, der die Vergebung Gottes nach seinem Belieben gewähren, aber auch zurückhalten kann. Das sind freilich keine Folgerungen, die die alte Kirche sogleich gezogen hat. Zunächst mußte sie ihre ganze Energie darauf konzentrieren, daß es überhaupt möglich blieb, den Abtrünnigen und schweren Sündern in der Kirche die Vergebung Gottes zuzueignen; denn die rigoristischen Strömungen des 2., 3. und 4. Jahrhunderts sind mehr oder weniger alle der Meinung, daß dies niemals erlaubt sei, und insofern fühlten sich die Vorkämpfer der Bußordnung mit Recht als die Vertreter eines evangelischen Anliegens.

Aber die Beschränkung auf den Kampf gegen die groben Sünden im Rahmen der öffentlichen Kirchenzucht schließt noch eine weitere Gefahr ein. Sie kann nur dann nicht zur Heuchelei und zum mehr oder weniger groben Pharisäismus hinführen, wenn der Kampf gegen die feinen, nicht weniger schlimmen privaten und alltäglichen Sünden der scheinbar musterhaften Christen daneben keinen Augenblick aussetzt. Nur so kann es klarbleiben, daß alle Christen vor Gott darin gleichstehen, daß sie von der Vergebung und nur von der Vergebung leben, die die volle und freudige Vergebung untereinander zur Folge hat. Hier klafft vielleicht weniger in der altkirchlichen Predigt als vielmehr in der altkirchlichen Seelsorge eine offenkundige Lücke. Sie kennt

– von wenigen, kaum feststellbaren Ausnahmen abgesehen – keine private Beichte, kein privates Sündenbekenntnis und trotz der im Evangelium dreimal bekräftigten Vollmacht keine persönliche, seelsorgerische Verwaltung des Schlüsselamts. Als das Mönchtum mit etwas Derartigem im 4. Jahrhundert begann, war es zu einer durchgreifenden Reform des Bußwesens schon zu spät. Das Mittelalter hat in mancher Hinsicht Fortschritte, aber unter der zunehmenden Herrschaft des Leistungs- und Verdienstgedankens auch die furchtbaren Entartungen der Buße gebracht, die wir vor allem vom Ablaß her kennen. Erst die Reformation hat die ganze Sicht der Dinge verändert, indem sie von ihrer evangelischen Grunderkenntnis her das wieder auseinander brachte, was in der katholischen Buße hoffnungslos ineinander verschlungen war: die Nötigung zu einer kirchlichen Ordnung und Zucht gegenüber den hartnäckigen und groben Sündern einerseits und das Angebot einer freien und ungehemmten Vergebung für jedermann andererseits, die die innerste Sünde des Herzens durch das Wort des Seelsorgers nicht ausläßt, sondern aufdeckt und vergibt.

*

An dieser Stelle möchte ich abbrechen. Denn damit sind wir zum Ausgangspunkt dieses Vortrags zurückgekehrt. Es wäre nun zu zeigen, in welchem Sinne die Reformation nicht nur in ihrer Verkündigung, sondern auch in ihrer kirchlichen Neuordnung als Rückkehr verstanden werden kann. Man mag einsetzen, wo man will – bei der Seelsorge und Kirchenzucht, beim Verständnis des Amts oder auch bei den Fragen des Gottesdienstes, der Sakramentsspendung und bei dem Verhältnis zur staatlichen Gewalt: die wirkliche „Erneuerung" des Urchristentums besteht nicht darin, daß irgendwelche alten Ordnungen als solche wieder zu Ehren gebracht und wichtig genommen würden. Man kann oft fragen, ob das sogar dort, wo die Reformatoren selbst dieser Meinung waren, in Wirklichkeit der Fall gewesen ist. Das entscheidend „Reformatorische" liegt tatsächlich immer nur darin,

daß die Christusverkündigung, unser Heil, unsere Gerechtigkeit und unser Leben wieder ursprünglich und evangelisch begriffen sind und daß die Kirche, in ihrem Glauben geistlich erneuert, von hier aus ihre Aufgabe und Gestalt von neuem zu ordnen sucht. Die Reformation hat das ursprüngliche Verhältnis von Geist und Ordnung, von Glaube und Werk, von Lehre und Leben wieder zur Geltung gebracht, und indem sie das Erste und Eine von Grund aus bejahte, für das Zweite, Dritte und Vierte wieder Freiheit und rechte Bereitschaft gefunden. Darauf kommt es an.

Auch die Kirchengeschichte und gerade sie zeigt mit aller wünschbaren Klarheit, daß die Kirche zu allen Zeiten nur von einem leben kann: die ursprüngliche Verkündigung Christi und der Glaube an dieses Wort ist und bleibt ihre einzige wirkliche Aufgabe, und wahrhaft lebendig, glaubwürdig und in Ordnung ist die Kirche nur dann, wenn diese ihre Verkündigung lebendig und wirksam ist. Aber diese Freiheit gegenüber allem Ordnungsaberglauben sollte sie nun auch zur Ordnung frei und zur Ordnung willig machen. Dieser Wille ist heute in unserer Mitte problematisch, während er in der alten Kirche selbstverständlich war. Vielleicht sieht es so aus, als hätte ich den altkirchlichen Ordnungseifer hier etwas zu günstig beurteilt und die überall drohende Gefahr einer Perversion ins Menschliche, Gesetzliche und, wie man zu sagen pflegt, „Katholische" nicht scharf genug hervorgehoben. Aber, für sich betrachtet, bleibt in der Tat jede Ordnung problematisch, zum mindesten zeitbedingt, vorläufig und dem Mißbrauch ausgesetzt. So etwas wird – ich sagte das schon – in Wirklichkeit doch erst dort zur Sünde, wo die Ordnung gegen die ursprüngliche Wahrheit gestemmt wird und ihr den Weg nicht freigeben will. Die alte Kirche hat kein Zeugnis der Wahrheit verboten; sie hat kein absolutes Recht gegen den Ursprung aufgerichtet und hat auch in ihren Ordnungen nichts als das ursprüngliche Leben der Kirche verantwortlich schützen wollen. Wir sehen heute wohl die Abwege, auf die sie geraten ist, und wir lassen uns das Recht zur freien Kritik daran gewiß nicht nehmen. Aber zu einem richterlichen Hochmut gegenüber ihrem

Ordnungs- und Friedenswillen haben wir, scheint mir, kein Recht und wenig Veranlassung. Die alte Kirche ist mit ihrer Bejahung der geistlichen Einheit, der geistlichen Führung, Fühlungnahme und Treue in ihren Ordnungen und in ihrem Leben dem Neuen Testament nahe geblieben. Auch die Ordnung in der Kirche, der Wille, all das zu fördern, was ehrbar, was gerecht, was keusch, was lieblich ist und wohllautet, muß als eine Frucht des Heiligen Geistes bejaht werden, und so, sagt der Apostel Paulus, wird auch der Gott des Friedens mit uns sein (Phil. 4, 8 f.).

Die Christen und das bürgerliche Leben

nach den Aussagen des Neuen Testaments

Es ist für den heutigen Leser überraschend, wie schweigsam das Neue Testament, aufs Ganze gesehen, sich gegen all das verhält, was wir öffentliches, politisches und soziales Leben nennen. Denkt man dabei ausschließlich an den Staat und die im engeren Sinne staatlichen Verpflichtungen, so mag es begreiflich erscheinen. Die Verhältnisse in Palästina und die Stellung der frühen Christengemeinden im römischen Reiche waren nicht dazu angetan, einen aktiven Bürgersinn zu wecken und freizugeben. Von hier aus läge es nahe, das ganze Phänomen rein zeitgeschichtlich und soziologisch zu erklären – die staatlichen Probleme träten dann nur deshalb so stark in den Hintergrund, weil sie in der Umwelt und nach der Lage des frühen Christentums kaum eine Rolle spielen konnten. Aber diese Erklärung reicht nicht aus. Das wird deutlich, wenn man neben den politischen noch weitere, beliebige Probleme des sozialen Lebens ins Auge faßt: auch sie treten bis zum Verschwinden zurück, und werden höchstens dort erörtert, wo sie innerhalb der Kirche für die Christen selbst eine Rolle spielen. Das kann kein Zufall sein. Die bestimmenden Lebensinteressen des Urchristentums waren offenbar grundsätzlich anderer Art und boten für ein bürgerlich-politisches Beteiligtsein zunächst keinen Ansatzpunkt.

Das ist oft bemerkt und gesagt worden und kann gar nicht bestritten werden. Aber diese negative Feststellung genügt nicht. Man könnte das Christentum sonst als eine rein weltflüchtige, sozusagen „gnostische", sozial geurteilt nihilistische Bewegung mißverstehen, die es offensichtlich nicht gewesen ist. Wel-

Unveröffentlicht.

chen Platz nehmen also die bürgerlichen Fragen der „Welt" für das urchristliche Bewußtsein in Wirklichkeit ein? Welche Rolle haben sie zu spielen, wenn sie als solche weder hervorgehoben noch auch verworfen werden? Die folgende historische Übersicht möchte hierauf eine Antwort geben. Sie verzichtet bewußt auf eine ins Einzelne gehende Besprechung der einschlägigen Zeugnisse; sie will mit deren Hilfe nur den Gesamtablauf, die Linie der sozialen und politischen Entwicklung zeichnen und von hier aus die Motive und die Grundeinstellung der frühen Christen im sozialen Lebensbereich zu erfassen suchen, so wie sie in den verschiedenen Texten in recht verschiedener Weise zur Sprache kommen. Dies ist der Weg des Historikers, nicht des Philologen, so sehr er auf Schritt und Tritt dessen Arbeit verbunden und verpflichtet bleibt. Man kann sich der Sache, um die es geht, auch auf diese Weise nähern, ja man ist bei Bestimmung des Wesentlichen vor zufälligen Mißdeutungen und einseitigen Akzentuierungen so vielleicht noch eher geschützt als bei einer nur an einzelnen Texten haftenden Exegese[1]. –

Das ursprüngliche Christentum ist reine Religion, d. h. es richtet den Blick des Menschen zunächst allein und ausschließlich auf Gott. An Gottes Tun hängt sein ganzes Schicksal, seine Zukunft und sein Heil. Aber weil Gott wirklich ist und Wirklichkeit will, erscheint die Bindung an ihn zugleich lebenbestimmend, lebensnah und auch im sozialen Sinne wirksam und folgenreich. Nur ist die Wirkung eines Glaubens nicht der Glaube selbst, und wo von der Sache die Rede ist, können die Folgen zunächst einmal außer Betracht bleiben.

„Tut Buße – das Himmelreich ist nahe" (Mt. 4, 17 parr.) – so

[1] Natürlich dürfte man sich für ein historisches Verständnis der Zusammenhänge nicht auf die kanonischen Schriften des Neuen Testaments beschränken, sondern hätte auch das „apokryphe" Material, vor allem die sogenannten Apostolischen Väter, mit heranzuziehen. Aber wir bleiben hier bei dieser bestimmten Auswahl; denn für die Folgezeit ist sie allein normativ geworden, und tatsächlich ist sie auch im historischen Sinne weitgehend repräsentativ.

oder ähnlich fassen die drei ersten Evangelisten die Verkündigung Jesu in einem Satze zusammen. Gottes Reich steht vor der Tür, Gott selber steht jedem Menschen bevor und meldet sich eben jetzt in Jesus zu Wort. Jesus wendet sich an jeden und wäre er die verkommenste Kreatur, und trifft ihn unbedingt, weil er ihn so wie den Frömmsten und Korrektesten als Person in die Buße ruft. Hier entspringt der entscheidende Gegensatz, in den Jesus zu den Pharisäern gerät. Die Pharisäer fragen nicht einfach und unmittelbar nach Gott, sondern fragen in erster Linie nach der rechten Gottesordnung, die sich insofern als eigene Größe zwischen Gott und den Menschen schiebt. An ihr gemessen, werden die Menschen verschieden und können darum auch in Gerechte und Ungerechte geschieden werden. Diese Mittelbarkeit des Gottesverhältnisses und diese Unterscheidung der Menschen ist gerade das, was auch der durchschnittliche Fromme zu allen Zeiten sucht. Der Kampf um die idealen, von Gott gesetzten Ziele der Ordnung und Heiligung in der Welt ist das, woran er sich als Person verlieren kann und gleichzeitig doch einen scheinbar erhöhten Wert gewinnt. Jesus aber läßt sich weder kirchlich noch politisch in diesem Sinn als Programmatiker oder Reformer mißverstehen. Weil er dies nicht ist, darum greift er das alte, von den Pharisäern gehütete Gesetz als solches gar nicht an und fordert auch keine Änderung der politischen Verhältnisse, wie es zu seiner Zeit z. B. die Zeloten taten. Er beschränkt sich darauf, an den Tag zu erinnern, da die Welt von Gott geändert wird, vor dem sich der Mensch dann mit seinem ganzen Leben zu verantworten hat. Er hält ihn als Person, mit seinem Willen oder seinem „Herzen", vor Gott fest. Er ruft ihn zu Gott und will in diesem Sinne gehört werden; in die laufenden Geschäfte und Tagesfragen läßt er sich nicht einordnen.

„Mensch, wer hat mich über euch zum Richter oder Erbschichter eingesetzt?" – so läßt Jesus (Lk. 12, 14) einen Mann abfahren, der an ihn mit der nicht weiter bösartigen Bitte herangetreten war, zwischen ihm und seinem Bruder die Erbschaft zu teilen. Noch bezeichnender ist eine andere Geschichte, die eben-

falls Lukas berichtet. Pilatus, der die Juden nicht mochte und überdies in ständiger Besorgnis vor Unruhen lebte, hatte bei irgendeiner Gelegenheit, als sich friedliche galiläische Festpilger zu einem Opfer versammelt hatten, offenbar einen Tumult befürchtet und seine Soldaten grausam und vorschnell die Leute zusammenhauen lassen, so daß deren „Blut mit dem Blut ihrer Opfer vermischt" ward (Lk. 13, 11 ff.). Man „berichtet" Jesus das Vorkommnis und erwartet natürlich einen Ausdruck der Empörung und der Verurteilung über die Besatzungsmacht. Aber Jesus spricht nicht von den Römern – er redet die Anwesenden an, die Frommen, die Unschuldigen und sittlich Entrüsteten, und beantwortet ihnen eine andere Frage, die sie in Wirklichkeit gar nicht gestellt haben: „Meint ihr, daß diese Galiläer vor allen anderen Galiläern Sünder gewesen seien, dieweil sie das erlitten haben? Ich sage: nein; sondern wenn ihr euch nicht bessert, werdet ihr alle auch also umkommen."

In diesen Zusammenhang gehört auch das bekannte Wort über den Zinsgroschen. Die Einleitung hebt ausdrücklich hervor, daß es die Absicht der Frager war, Jesus eine Falle zu stellen (Mk. 12, 13 parr.). Er sollte sich so oder so politisch exponieren und dadurch unmöglich machen: vor den römischen Gewalthabern als Revolutionär, wenn er den Census ablehnte, vor dem erbitterten Volk, wenn er die verhaßte Steuer billigte. Die erste, sich zunächst aufdrängende Pointe der Geschichte liegt demnach darin, daß es Jesus in seiner Schlagfertigkeit gelingt, sich diesem Dilemma zwischen Loyalität und Popularität zu entziehen: er läßt die Gegner auf Grund des Münzbildes sozusagen selbst die Antwort geben. Dann erst folgt die eigene und eigentliche Antwort, im zweiten Teil seiner Replik: so wie die Kaisermünze das Bild des Kaisers trägt, ist der Mensch selber nach Gottes Bild geschaffen und geprägt. Was fragt ihr nach dem Kaiser – und Gott wird sein Eigentum vorenthalten! „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist" – aber vor allem: gebt nun auch Gott das zurück, was ihm gehört und was ihr ihm entfremdet habt, euch selbst. Weitere Fragen nach dem Gottesvolk, nach dem Recht des Welt-

reichs oder den Grenzen der Kaiserverehrung braucht man m. E. nicht in die Geschichte hineinzulegen.

Damit sind die Texte, in denen Jesus zu öffentlichen oder „sozialen" Fragen Stellung nimmt, erschöpft[2]. Bilder und Vergleiche innerhalb der Reden und Erzählungen bedeuten keine Stellungnahme, und Ehefragen gehören kaum in diesen Zusammenhang. Die vorhandenen Äußerungen haben ausschließlich abwehrenden und insofern negativen Sinn; das kann nicht übersehen werden. Andererseits ist es nicht minder deutlich: so sehr sich Jesus – im Gegensatz zum Täufer – gegenüber allen öffentlichen Fragen zurückhält, es findet sich bei ihm auch kein Wort einer ausdrücklichen Verurteilung, kein asketisches Verbot, daran teilzunehmen, keine allgemeine Aufforderung zum Rückzug aus der Welt und von den weltlichen Geschäften. Die Frage, um die es uns geht, ist im strengen Sinne offen geblieben.

In den Briefen des Apostels Paulus spiegelt sich eine neue Stufe der Entwicklung. Er vertritt sie nicht allein, aber wir können ihn hier als repräsentativ nehmen. Die christliche Mission hat sich vom vertrauten jüdischen Boden und den gewohnten Verhältnissen ihres Heimatlandes gelöst und ist in eine neue soziale Welt vorgestoßen, die den Christen z. T. ebenso fremd ist, wie sie auch ihrerseits als Fremdkörper erscheinen. Die Kluft wird nicht überbrückt. Zwar wendet sich die christliche Predigt bewußt und ausdrücklich an „alle Völker" und an jedermann; aber ihr Auftrag und Bestreben zielt dabei einzig darauf, diejenigen Menschen, denen die Augen geöffnet werden, für den Christusglauben zu gewinnen, der Gemeinde als dem geistlichen Leibe Christi einzufügen, vor dem ewigen Verderben zu retten und selig zu machen. Für die übrige, unbekehrte Welt besteht, abgesehen hiervon, keinerlei positives Interesse: sie treibt – nun erst recht – ihrer unvermeidlichen Katastrophe und dem nahen Gerichte entgegen.

[2] Die Beurteilung der Armenpflege in der Salbungsgeschichte erwähne ich im Zusammenhang des Johannesevangeliums, wo sie noch pointierter und weniger isoliert erscheint, u. S. 192.

Aber während alle Aufmerksamkeit allein am Lauf des Evangeliums hängt, kommen gerade so die ersten Weltbeziehungen in den Blick. Damit die Mission ungehindert fortschreiten kann, ist es notwendig, daß ihr die jungen Gemeinden selbst durch ihre Existenz keine Schwierigkeiten in den Weg legen. Das heißt, sie dürfen als neue soziale Gebilde innerhalb der bestehenden Gesellschaft nicht unangenehm auffallen, insbesondere nicht umstürzlerisch und gefährlich wirken oder sich irgendwie mißliebig machen. Die Christen sollen sich also stets ehrbar und anständig aufführen, im Handel und Geschäft niemand übervorteilen und nach Möglichkeit Ruhe und Frieden bewahren. Das sind im Sinne des Paulus natürlich keine Forderungen, die nur der Umwelt zuliebe erhoben würden; und sie erschöpfen auch nicht entfernt das, was die brüderliche Liebe in der Gemeinde will und vermag. Aber sie müssen doch, wie besonders der Erste Thessalonicherbrief zeigt, den Neuchristen bekannt gemacht und eingeschärft werden. Wenigstens einmal wird es bei solchen Mahnungen sogar unmittelbar ausgesprochen, daß sie auch im Blick auf „die draußen" erfüllt werden müssen. Die Christen dürfen nicht in einen schlechten Ruf geraten; sie dürfen keine faulen Schwärmer und Bummelanten sein, sondern sollen „ihre Ehre darein setzen, ein ruhiges Leben zu führen", das besorgen, was ihnen zukommt und sich von ihrer Hände Arbeit ernähren, damit sie als ordentliche Leute gelten können und auf niemand angewiesen sind (1. Thess. 4, 11 f.). „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen" (2. Thess. 3, 10). Damit ist zum ersten Mal ein ganz allgemeiner, sozialethischer Grundsatz formuliert, der nicht nur für die Christen, sondern für jedermann Geltung hat. So ist er auch in die Sowjetverfassung von 1936 und schon in der früheren von 1918 wortwörtlich aufgenommen.

Ähnlich liegen die Dinge hinsichtlich einer Grundordnung des damaligen öffentlichen Lebens, auf die Paulus zu sprechen kommt, nämlich der Sklaverei. Paulus – und nicht nur er, sondern sämtliche Sprecher der alten Kirche – lehnen es ab, etwaige Wünsche der Sklaven auf Loskauf oder wie immer erreichbare

Freilassung zu unterstützen. „Ein jeder bleibe in dem Stande, in welchem er berufen ist" (1. Kor. 7, 24). Die Sklavenordnung mag hart sein; aber sie wird nicht als Ungerechtigkeit oder gar als Verbrechen empfunden. Darum kann es dem Christ gewordenen Sklaven genug sein, hinfort ein „Freigelassener des Herrn" zu heißen, so wie umgekehrt auch der freie Christ als „Sklave" Jesu Christi gilt (1. Kor. 7, 22). „Ihr seid teuer erkauft – werdet nicht der Menschen Knechte" (1. Kor. 7, 23; vgl. Philem. 16). Paulus empfände es als Mißachtung der göttlichen Erlösung, wenn jemand sein Christentum dazu benutzen wollte, sich irdische, „menschliche" Vorteile zu erobern, und damit ist es ihm völlig ernst. Aber er fühlt wohl auch, wie es seine ganze Mission gefährden würde, wenn das Christentum in der hellenistischen Welt als eine Bewegung zur Befreiung der Sklaven oder sonst als soziale Emanzipationsbewegung erschiene. Eine solche Verschiebung des sachlichen Schwerpunkts wäre ebenso gefährlich wie, an der eigentlichen Aufgabe gemessen, Verrat.

In diesen Zusammenhang gehört nun auch der berühmte Abschnitt über das Untertansein gegenüber allen obrigkeitlichen Gewalten im 13. Kapitel des Römerbriefes. Es ist vielleicht kein Zufall, daß Paulus hierauf gerade in einem nach Rom gerichteten Briefe zu sprechen kommt. Hier war das Problem besonders unausweichlich gestellt und immer aktuell. Im übrigen will der Text nicht die Frage beantworten, auf die ein moderner Leser immer in erster Linie die Antwort sucht. Er spricht weder vom Wesen des Staates noch von der Legitimität oder Illegitimität einer Regierung noch von der moralischen Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Revolution. Er hat keine besonders sakral oder feierlich empfundene „Obrigkeit" im Sinne späterer Kirchlichkeit im Blick, sondern redet in erster Linie von den mancherlei polizeilichen und fiskalischen Verwaltungsbehörden, mit denen die Christen von damals am ehesten zu tun hatten. Hier aber heißt es: sie sorgen für das Rechte, indem sie den Bösen strafen und den Guten belohnen, und damit erfüllen sie in der Öffentlichkeit einen Gottesauftrag. Um dieses Auftrags willen kann,

soll und muß ihnen auch der Christ mit Ehrfurcht und Respekt begegnen und gehorsam sein. Das ist durchaus sinnvoll; denn was die öffentlichen Organe leisten, geschieht ja auch in seinem Interesse und erscheint nur den Verbrechern unerwünscht. An diesen Sätzen ist nichts zu drehen und zu deuteln, und wieder sind wir mit der Behauptung, daß die öffentliche Gewalt – auch als Inhaberin des ius gladii – von Gott beauftragt sei, bis zu einer ganz allgemeinen, jetzt nicht nur sozialen, sondern sogar politischen Feststellung vorgestoßen, die so auch dem Heiden und jedenfalls jedem Juden einleuchten mußte. So, wie Paulus seine Aussage gemeint hat, ist sie für jedes natürliche Empfinden gültig und einleuchtend: man muß die bürgerlichen, polizeilichen und politischen Ordnungsgewalten als solche bejahen, weil sie das Recht schützen und weil Gott will, daß das Recht geschützt werde – von dieser Verpflichtung sind auch Christen nicht ausgenommen. Aber dies ist nun auch alles. Paulus denkt nicht daran, über die respektierende Anerkennung hinaus irgendeine christliche Verpflichtung für den allgemeinen Bereich der Öffentlichkeit zu behaupten; er faßt keine „Mitarbeit" und keine aktive Beteiligung ins Auge. Im Gegenteil, es empört ihn, wenn die Christen beispielsweise mit den heidnischen Gerichten überhaupt in Berührung kommen, wenn sie ihren Zank nicht unter sich erledigen können und die tief unter ihnen stehenden Heiden über sich als Richter gelten lassen (1. Kor. 6, 1 ff.). Wie jede Minorität in einer andersartigen, mehr oder weniger feindlichen Umwelt sucht auch die christliche Gemeinde in einer Art freiwilligen Selbsthilfe mit ihren bürgerlichen Problemen allein fertig zu werden: es wäre unter ihrer geistlichen Würde, sich damit vor der „Welt" bloßzustellen und gleichsam auf denselben Boden mit ihr zu treten.

So können wir zusammenfassend sagen: Paulus, der Missionar, nimmt als erster gewisse Fragen des bürgerlichen Verhaltens für die Christen mit in den Blick, soweit sie für ihren Ruf und Bestand und damit auch für seine eigene Weiterarbeit von Bedeutung sind. Er kann hierbei bis zur Formulierung ganz allgemeiner sozialethischer Grundsätze fortschreiten, in denen das Recht

der heidnischen Gesellschaftsordnung insoweit anerkannt ist. Die Christen sollen nicht nur vor ihresgleichen, sondern vor „jedermann" als Leute erscheinen, die das Gute wollen und tun. „Soweit es möglich ist und auf euch ankommt, haltet Frieden mit allen Menschen" (Röm. 12, 18; vgl. Gal. 6, 10; 1. Thess. 3, 12; 5, 15; vgl. 2, 15). Aber in solchen Sätzen ist mehr an das gedacht, was die Christen sind und überall bleiben sollen – nicht an das, was die Welt von ihnen allenfalls im weltlichen Sinne empfängt und hat. Die paulinische Ethik hat nach dieser Seite hin immer noch einen durchaus defensiven Charakter. Sie möchte Verwicklungen und Reibungen mit der Welt nach Möglichkeit vermeiden und strebt so eher in die Richtung einer sozialen Autonomie als in die einer Integration. –

Etwas weiter kommen wir in der nächsten Generation. Das Doppelwerk des Lukas wendet sich laut Adresse an einen wohlwollenden und interessierten Heiden; es kommt ihm darauf an, die christliche Lehre und das christliche Leben so zu schildern, daß sie den Beifall einer gebildeten und sozial gehobenen Gesellschaftsschicht finden können. Dazu ist es vor allem notwendig, die politischen Verleumdungen der Juden zu zerstreuen, die die Christen als Feinde der öffentlichen Ordnung und des Römertums zu verdächtigen suchen (wie schon früher Christus selbst, Lk. 23, 2–4). In Wirklichkeit sind sie ein Verband höchst unschuldiger, frommer, dabei durchaus vernünftiger und überaus wohltätiger Menschen, die sich der Armen in ihrer Mitte großzügig annehmen und „in allen Stücken" bemüht sind, „gegenüber Gott und Menschen ein unbeschwertes Gewissen zu haben" (Apg. 24, 16). Man möchte meinen, Lukas ahnte schon etwas von den heilsamen sozialen Wirkungen, die das Christentum allgemein ausüben kann. Der Täufer gibt in seinem Evangelium ausdrückliche Anweisungen, wie sich die von ihm zur Buße Erweckten in Leben und Beruf hinfort zu verhalten haben, und die Geschichte des Zöllners, d. h. des Blutsaugers, Zachäus, die nur er berichtet, ist das erste und vorläufig einzige Beispiel einer Bekehrungsgeschichte, die nicht nur die Bekehrung selbst erzählt,

sondern auch schon eine Wiedergutmachung der alten Sünden in Aussicht stellt (man kann hierzu noch an Apg. 19, 18 f. erinnern): „Siehe, die Hälfte meines Vermögens, Herr, gebe ich den Armen, und wenn ich jemand übervorteilt habe, gebe ich's vierfältig wieder" (Lk. 19, 8).

Vor allem aber wird die politische Ungefährlichkeit des Christentums wieder und wieder betont, schon im Evangelium und dann vor allem in der Apostelgeschichte. Paulus, der das römische Bürgerrecht besitzt, wird von den römischen Behörden seine völlige Unschuld mehrfach bestätigt – man hätte ihn freilassen können, wenn er sich gegen die jüdischen Anklagen nicht selbst auf das Kaisergericht berufen hätte (Apg. 26, 32). Das Gleiche gilt von Jesus selbst: Pilatus erklärt in aller Form, daß er keine der gegen ihn erhobenen Anklagen als zutreffend anerkennen könne (Lk. 23, 14), und noch der Schächer am Kreuz bekennt, im Gegensatz zu ihm selbst und seinen Genossen, die die verdiente Strafe empfingen, habe Jesus „nichts Ungeschicktes" getan (Lk. 23, 41). – In diesen Zusammenhang gehört wohl auch der schon erwähnte, merkwürdige Einschub in die Täuferpredigt. Nach den Steuereinnehmern legen auch die Soldaten, also schwerlich bloß Juden, sondern auch Heiden, Johannes die Frage vor, wie sie sich künftig zu verhalten hätten, und er begnügt sich in seiner Antwort mit der einfachen Weisung, sie sollten hinfort niemand drangsalieren und erpressen und mit dem ihnen zustehenden Solde zufrieden sein (Lk. 3, 14). Auch das Soldatentum gehört, wie das Gericht und das Finanzamt schon bei Paulus, zu den normalen Gegebenheiten des öffentlichen Lebens, und das Christentum, weit davon entfernt, sie umzustürzen, will nur, daß seine Vertreter sich gerecht und ordentlich aufführen, wie es ihr Dienst verlangt. Muß das Reich – die Frage drängt sich auf – eine solche Bewegung nicht geradezu begrüßen? Ist es vielleicht mehr als Zufall, daß Christus gerade zu dem Zeitpunkt geboren wurde, da dieses Reich durch Ausschreibung eines (vermeintlich) allgemeinen Reichszensus zum ersten Mal als geschlossene Einheit in Erscheinung trat (Lk. 2, 1 f.)?

Das sind wohl Fragen, die Lukas bei seinen heidnischen Lesern wecken möchte. Aber obschon er das Christentum gewiß nicht anders darstellt, als er es selber auffaßt und zu sehen wünscht, ist er doch weit davon entfernt, sie vorschnell in einem positiv-optimistischen Sinne zu beantworten. Gerade bei ihm steht das düstere Wort, daß die Reiche der bewohnten Erde mit all ihrer Herrlichkeit dem Teufel übergeben seien, der sie verleihen kann, wem er will (Lk. 4, 6). Das ist zwar ein Satz, den der Teufel ausspricht; aber darum ist er nicht, wie schon Irenäus meinte, gelogen (haer. V 22, 2; 24, 1), sondern er trifft zu. Und welch eine furchtbare, schwermütige Erkenntnis spricht sich in der Feststellung aus, Pilatus und Herodes Antipas, die von jeher verfeindet waren, seien an dem Tage zu Freunden geworden, da sie sich auf Kosten Jesu gefunden hatten (Lk. 23, 12)! Das ist ein symbolisches Geschehen: so groß der Streit und Unfriede in der Welt auch sein mag – die ärgsten Feinde schließen sich dennoch zusammen, wenn es gilt, die letzte, Person gewordene Wahrheit Gottes zu verwerfen. Mit dieser Sicht der Wirklichkeit steht Lukas nicht allein. Er spricht damit nur die Grundüberzeugung des gesamten Urchristentums, des ganzen Neuen Testamentes aus, das die Christen für die Verfolgung wappnen, zum Leiden und zum Martyrium bereit machen will. Wehe dem, dem jedermann wohlredet, der sich des allgemeinen, öffentlichen Beifalls erfreut (Lk. 6, 26)! Demnach ist der Fortschritt über Paulus hinaus mehr ein Fortschritt in der Wahl des Blickpunkts als in der sachlichen Beurteilung des christlichen Weltverhältnisses. Die Forderung eines sozial und politisch unanstößigen, lobenswerten Verhaltens wird jetzt gleichsam von außen vernommen und als eine berechtigte Forderung und Erwartung anerkannt. Die Christen haben ihr zu entsprechen, wie sie schon von sich aus zu einer solchen Lebensführung verpflichtet waren. Aber sie stehen nichtsdestoweniger dieser Welt und Umwelt nach wie vor als eine eigene Gemeinschaft gegenüber und bleiben, so sehr sie auf Frieden und Duldung aus sind, dennoch darauf gefaßt, als Feinde beurteilt und behandelt zu werden. –

Niemand hat diese letzte Unvereinbarkeit des christlichen Glaubens mit dem Wollen dieser Welt schärfer zum Ausdruck gebracht als ein vielleicht wenig jüngerer Zeitgenosse des Lukas, der Verfasser des Evangeliums nach Johannes. Er schreibt ein Evangelium, das sich fortwährend und bewußt gerade auf diese Erfahrung bezieht und darum, möchte ich meinen, heute für uns von besonderer Aktualität ist. Gewiß, auch hier wird es vorausgesetzt und gesagt, daß Jesus von Rechts wegen nicht verurteilt werden konnte (Joh. 7, 43–52), daß er auch nach den strengsten Maßstäben irdischer Gerechtigkeit unschuldig war und „ohne Ursache" gehaßt wurde (Joh. 15, 25). Und auch hier steht Jesus darum nicht gegen die Welt, sondern ist vielmehr ihr Heiland, ihr Herr und ihr Heil; er kommt in sein Eigentum und ist für alle Menschen das Leben und Licht. Aber der seltsame Tatbestand, der gerade daran offenbar wird, ist trotzdem der, daß die Welt ihre eigene Finsternis lieber hat als Gottes Licht. Sie lehnt Jesus gerade darum ab, weil er ihr ein höheres Leben schenken will, als sie besitzt, und eben dadurch die vermeintliche Sicherheit ihres Eigenbesitzes zerstört. Sie meint sogar, mit ihrer Gegnerschaft gerade das Richtige zu tun und „Gott einen Dienst zu erweisen" (Joh. 16, 2). Und selbst dort, wo man Jesus bejahen und sich zu ihm stellen will, versteht man ihn gleichwohl falsch, weil man ihn für einen Heiland und ein Heilmittel der irdischen Nöte und Bedürfnisse ansieht, für die man sich ausschießlich interessiert, und gerade so begreift man ihn nicht. Das ständige Mißverstehen, das sich dadurch ergibt, ist bekanntlich ein durchlaufendes Motiv des ganzen Evangeliums. Die irdischen Güter und Bedürfnisse, die sich in den Vordergrund drängen, geraten jetzt in eine dämonische Konkurrenz mit der Wahrheit, die Jesus bringt. Von dieser Dämonisierung der Welt-Gegebenheiten sind auch die sozialen und politischen Größen nicht ausgenommen.

Jesus hat wunderbar fünftausend Mann gespeist. Der Erfolg ist scheinbar durchschlagend: die Menge erklärt ihn daraufhin für den wahren „Propheten, der in die Welt gekommen ist",

und will ihn mit Gewalt zu ihrem König machen (Joh. 6, 14). Aber gerade darin wird deutlich, daß sie ihn nicht begriffen hat, und Jesus muß sich dem Volke entziehen. Weil die Leute „von den Broten gegessen haben und satt geworden sind" (Joh. 6, 24), weil er ihnen nunmehr als ein materieller Wohltäter erscheint, begeben sie sich in seine Gefolgschaft. Jesus wollte sich selbst zu erkennen geben, damit sie eine „unvergängliche Speise" wirken sollten (Joh. 6, 27); sie aber nahmen das „Zeichen" (Joh. 6, 26) für die Sache und haben ihn nicht erkannt. Seine eigenen Brüder wünschen jetzt, Jesus solle öffentlich auftreten und Anhang gewinnen (7, 3 f.); d. h. auch die vermeintlich Seinen gehören nicht zu ihm und „glauben" an ihn nicht als den, der er wirklich ist. – Dieses Haften am Irdischen kann sich unter Umständen auch als soziale Gesinnung tarnen und ausgeben. Als Jesus die Füße mit unendlich kostbarer Narde gesalbt werden, da empört sich ausgerechnet Judas, der ein Dieb ist, über diese Vergeudung und meint, man hätte den Gegenwert besser den Armen zur Verfügung gestellt (Joh. 12, 3–6). Ähnlich denken die übrigen Jünger beim letzten Mal, Jesus rede von Einkäufen und von den Gaben für die Armen, während er von der Erfüllung seines Leidensweges spricht, der das Heil der Welt bedeutet (Joh. 13, 27–29). Jesus aber nimmt die salbende Maria in Schutz – ihre Tat hat eine tiefere Bedeutung: Arme habt ihr immer bei euch; mich aber und die Gelegenheit, etwas für mich zu tun, habt ihr nicht immerdar (Joh. 12, 7 f.).

Am unheimlichsten zeigt sich dieses Widereinander zweier Interessen- und Willensrichtungen auf dem eigentlich politischen Feld. Jesus hat hier keinen Ehrgeiz und keine irgendwie gefährlichen Absichten; das ist hinlänglich klar. Sein „Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh. 18, 36), und Petrus hatte seinen Herrn nicht verstanden, als er zu dessen Schutze das Schwert zog (Joh. 18, 10). Trotzdem fühlen sich die Herrschenden durch sein Erscheinen bedroht; denn hier tritt eine letzte Autorität und Vollmacht, die Vollmacht Gottes auf den Plan, durch den ihr Anspruch gefährdet wird. Die Herren der Welt wollen ja selbst

ausschließlich und ohne Vorbehalt Herren sein; sie geben den Raum für eine fremde, über den irdischen Bereich hinausgehende Autorität darum schlechterdings nicht frei. Wer sich zu Jesus stellt, wird von den Häuptern des Judentums verfolgt: die von ihm geheilten Zeugen seiner Herrlichkeit und Macht müssen ausgestoßen oder getötet werden (Joh. 9, 34; 12, 10 f.). Zwar glauben auch von den Oberen heimlich viele an Jesus; aber sie wagen nicht, damit hervorzutreten, weil sie den Bann und die öffentliche Verfemung fürchten, die das nach sich ziehen würde (Joh. 12, 42).

Ist in solchen Texten noch von den sakralen Autoritäten des Judentums die Rede, die sich gleichwohl als irdische Gewalthaber betätigen, so erscheint der strenge Gegensatz eines geistlichen und weltlichen Wollens am deutlichsten in dem berühmten Gegenüber von Jesus und Pilatus, dem Statthalter des römischen Reichs. Jesus, der scheinbar Hilflose und Preisgegebene, ist „dennoch ein König" (Joh. 18, 37), über den Pilatus keine Macht hätte, wenn sie ihm nicht „von oben her", d. h. von Gott, überlassen wäre, damit Jesus sein Werk vollende (Joh. 19, 11); Pilatus aber, der ihm mit seiner Verfügungsgewalt über Leben und Tod zu imponieren suchte (Joh. 19, 10), erweist sich mehr und mehr als der Machtlose und Geschobene, der unter dem Druck der politischen Situation gerade das tun muß, was er gerne vermieden hätte und in Wirklichkeit gar nicht will. Denn Pilatus fühlt wohl, daß Jesus unschuldig ist, und möchte ihn retten; aber die Juden, die einst den Kampf gegen Jesus begonnen hatten, damit die Römer nicht eingreifen und endgültig die Herrschaft übernehmen möchten (Joh. 11, 47–52), berufen sich jetzt mit verlogener Konsequenz rücksichtslos gerade auf den Kaiser, bei dem sie Pilatus stürzen können, wenn er ihnen nicht zu Willen ist. Pilatus sucht nach einem Mittelweg, den es Jesus gegenüber nicht geben kann und nicht gibt. Und weil er als der Mann, der er ist, sich doch nicht zu Jesus stellen darf, weil er die Bindungen nicht zerreißen kann, die seine weltliche Stellung ihm auferlegt, muß er sich zu den Ungerechten stellen, die den König der Wahrheit

verdammen. Pilatus – das ist die Tragödie des wohlmeinenden Funktionärs, der im Ernstfall dann doch nicht seiner freundlichen Gesinnung folgen kann, sondern dem System gehorchen muß, zu dem er gehört.

Was Johannes mit dem allem sagen will, ist soweit klar: „Niemand kann zween Herren dienen" (Mt. 6, 24 par.). Wer Jesus sagt, darf nicht die Welt meinen; wer der Welt zu folgen wünscht, kann bei Jesus nicht bleiben. Aber hat Johannes darüber hinaus auch ein Urteil über die weltlichen Gewalten und Instanzen selber fällen wollen, d. h. wollte er ihre Inhaber und Interessen grundsätzlich und für immer als notwendige Gegner Jesu charakterisieren? Dies erscheint doch zweifelhaft. Jedenfalls hat er schwerlich die Absicht gehabt, die Fragen und Aufgaben des öffentlichen und sozialen Lebens schlechthin zu diskreditieren; sie dürfen sich nur nicht als Ziel der Botschaft Jesu ausgeben und ihm so in den Weg treten. Daß Johannes beispielsweise nichts gegen die Versorgung der Armen sagen will, weil Jesus mehr und anderes bedeutet als ein Aufruf zu sozialer Gesinnung und Fürsorge, liegt auf der Hand. Selbstverständlich muß man sich der Armen annehmen. Selbstverständlich, heißt es im Pilatusgespräch, würden die Anhänger Jesu auch bereit sein, für ihn zu kämpfen, wenn es sich bei ihm um eine irdische Herrschaft handelte (Joh. 18, 36). Und daß die Staatsgewalt, die Pilatus repräsentiert, eigentlich hätte anders entscheiden und ein „rechtes Gericht" richten müssen, wird nicht bestritten, sondern in gewissem Sinne sogar vorausgesetzt. Aber all diese Fragen, die den modernen politisch und juristisch oder sozial interessierten Leser beschäftigen, bleiben völlig im Hintergrund; sie interessieren nicht eigentlich und nicht als solche. Der Friede, den Jesus bringt, liegt in einer gänzlich anderen Dimension (Joh. 14, 27; 16, 33), und nur dies ist deutlich, daß die Welt, die ihn nicht versteht, offenbar in all ihren Ordnungen und Gewalten die unausrottbare Neigung behält, Jesus das nicht sein zu lassen, was er ist, und sich selbst somit über ihn zu erheben und gegen ihn durchzusetzen. –

Von hier aus versteht man es, wenn die Offenbarung Johannis

(die gewiß nicht den Evangelisten zum Verfasser hat) die weltlichen Reiche und Gewalten tatsächlich nur noch als dämonische Gegenspieler Christi und seiner Kirche zu kennen scheint, denen gegenüber der Glaube ausschließlich Widerstand und nichts als Widerstand zu leisten hat – und müßte er darum sterben oder in die „Wüste" fliehen. Dies ist die letzte Entscheidung, die die „apokalyptische" Situation verlangt, und andere Situationen und Entscheidungen werden darum nicht mehr in Betracht gezogen. Für uns ist es nur wichtig zu sehen, daß diese ausschließlich negative Stellungnahme für die weitere Entwicklung der Kirche und ihrer Stellung zur Welt gerade nicht bestimmend geworden ist. Abgesehen von der Erweckungsbewegung des kleinasiatischen Montanismus und ihrer reaktionären Enderwartung ist diese „apokalyptische" Auffassung des christlichen Weltverhältnisses auf die Dauer wohl nirgends maßgebend geworden. Die Offenbarung steht auch unter diesem Gesichtspunkt am Rande des Neuen Testaments, und die Entwicklung im großen folgt durchaus der Richtung, die schon durch Paulus und Lukas festgelegt ist. Das zeigt sich bereits innerhalb des Neuen Testaments, wenn wir die späteren Briefe ins Auge fassen. Wir erreichen damit nach Jesus, nach Paulus, nach Lukas und Johannes eine letzte, vierte Stufe in der Entfaltung des Problems.

Erst hier tauchen die allgemeinen bürgerlichen Forderungen in einer Weise auf, daß sie auch den Christen und gerade den Christen in einem positiven Sinne verpflichten. Der auslösende Faktor für diese neue Akzentuierung ist, so paradox das klingen mag, gerade die beginnende offizielle Benachteiligung und Verfolgung der Christen. Die Christenverfolgungen und die Diffamierung der Kirche als einer asozialen und verbrecherischen Gemeinschaft nötigen sie, vor der heidnischen Umwelt und vor sich selbst ausdrücklich klarzustellen, inwiefern ihr Festhalten am Christentum und ihr unvermeidlicher Widerstand gegen die heidnischen Kultbestimmungen dennoch etwas anderes sind als die Staats- und Ordnungfeindlichkeit, die man ihr vorwirft. Es gilt zu bewähren und zu zeigen, daß die Christen trotzdem untadelige Mitbürger

und gehorsame Untertanen sind und bleiben und daß sie das Recht der allgemeinen bürgerlichen Ordnung bewußt und aufrichtig anerkennen.

Ein bezeichnendes Dokument dieser Gesinnung ist der z. T. in paulinischer Tradition stehende sogenannte Erste Petrusbrief. Er ist ein tröstendes Mahnschreiben aus der Zeit der beginnenden Unterdrückung und Verfolgung. Die Christen, meint der Verfasser, sind Fremdlinge, Metöken innerhalb dieser Welt (1. Petr. 1, 1. 17) und dürfen sich nicht wundern, wenn sie in Leiden geraten wie ihr Herr selbst, dem sie nachfolgen dürfen. Aber alles kommt darauf an, daß sie wirklich als Christen, um ihres Bekenntnisses willen verklagt und bestraft werden: „Niemand leide als ein Mörder oder als ein Dieb oder Übeltäter oder ein Unruhstifter" (1. Petr. 4, 15; vgl. 2, 16). Die Christen sollen die Heiden durch ihren Wandel dazu nötigen, sie anzuerkennen und Gott „am Tage der Heimsuchung" zu preisen (1. Petr. 2, 12), d. h. wohl dann, wenn in ihrem eigenen Leben einmal die Wendung zu Gott und zum Guten erfolgt sein wird. Das alte Motiv der Mission, die die Brücke zur Welt schlägt, ist jetzt vielfältig und allgemeiner gültig geworden. Jeder einzelne Christ steht gegebenenfalls selbst für seine Sache ein. Er muß bereit sein, sie ebenso ruhig wie ehrerbietig vor jedermann zu vertreten – das ist das Zeichen eines guten Gewissens (1. Petr. 3, 15 f.) –, und das kann u. U. auch „ohne Worte", allein schon durch seinen guten Wandel erreicht werden (1. Petr. 2, 12; 3, 1). Die allgemeinen Grundsätze eines sittlichen und sozialen Verhaltens werden von hier aus aufgenommen und betont. Man sieht das an der ausweitenden Auslegung, die die alte paulinische Gehorsamsforderung gegenüber den öffentlichen Gewalten gewonnen hat: „Unterwerft euch jedem menschlichen Geschöpf um des Herrn willen, sei es dem König als dem Oberherrn, sei es den Statthaltern als von ihm gesandt zur Bestrafung der Übeltäter und zum Lob für die Guten. Denn dies ist der Wille Gottes, daß ihr durch Gutestun die Unkenntnis der unverständigen Menschen zum Schweigen bringen sollt. Tut das als Freie und nicht, als ob ihr die Freiheit

zum Deckmantel der Bosheit gebrauchtet, sondern als Sklaven Gottes. Ehrt alle, liebt die Bruderschaft, fürchtet Gott, ehret den König" (1. Petr. 2, 13–17). Für die Sklaven wird noch eigens hinzugefügt, daß ihre Gehorsamspflicht nicht nur gegenüber den guten und bequemen Herrn gültig sei, sondern auch gegenüber den „wunderlichen" und launischen (1. Petr. 2, 18). Für die Obrigkeiten fehlt eine entsprechende Hervorhebung; das heißt: abgesehen von der religiösen Unterdrückung wird eine Ungerechtigkeit von ihrer Seite noch immer nicht in Betracht gezogen und erwogen (1. Petr. 3, 13 f.). Die Reflexion richtet sich nach wie vor nicht auf die öffentlichen Institutionen als solche, sondern ist nur am christlichen Verhalten interessiert.

Der markanteste Ausdruck der positiven christlichen Loyalität ist das Gebot der allgemeinen Fürbitte für die Regenten und Verwalter der öffentlichen Ordnung und der Dank, der um ihretwillen Gott geleistet werden soll. Damit ist eine jüdische Sitte aufgenommen. Christlich erscheint sie erstmals im außerkanonischen Ersten Klemensbrief und dann in dem in Paulus Namen entworfenen, in Wirklichkeit wesentlich jüngeren Ersten Brief an Timotheus – „auf daß wir ein stilles und ruhiges Leben führen können in lauter Gottseligkeit und Ehrbarkeit" (1. Tim. 2, 1 f.; vgl. Tit. 3, 1). Die vertrauensvolle, paulinische Beurteilung der Behörden und des von ihnen zu erwartenden Rechtsschutzes ist so wiederum aufgenommen und wird jetzt ganz unbefangen mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes in Verbindung gebracht: „So ist es recht und wohlgefällig vor Gott, unserem Erretter, der will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen" (1. Tim. 2, 3 f.). Aber schon der Erste Klemensbrief verbindet die Bitte für das Wohlergehen der Herrscher und den allgemeinen Frieden mit dem Wunsche, diese möchten sich auch ihrerseits Gottes Willen nicht widersetzen (1. Clem. 60, 4 f.), und die betonte Einbeziehung der Verfolger in diese Fürbitte, die der jüngere Polykarpbrief bietet (Polyc. 12, 4), bedeutet eine weitere, ausgesprochen christliche Präzisierung der Forderung. Bald wird man sich auch vor den Heiden zur Rechtfertigung des

christlichen Verhaltens ausdrücklich auf dieses Gebet berufen (Justin. apol. I 17, 3); denn man legt jetzt entschieden darauf Wert, bei „denen draußen" in einem guten Ruf zu stehen (1. Tim. 3, 7). Die Christen, heißt es, müssen „zu jedem guten Werk bereit sein, niemanden beschimpfen, keinen Streit anfangen, freundlich und friedfertig sein überall und gegen alle Menschen" (Tit. 3, 2). Ihre Reichen sollen „Gutes tun, reich sein an guten Taten, freigiebig und mitteilsam" (1. Tim. 6, 18). „Überhaupt sollen die Unseren lernen, mit guten Werken für die Nahrung und Notdurft zu sorgen, damit sie nicht ein unfruchtbares Leben führen" (Tit. 3, 14). Sie wünschen aufrichtig, „mit allen Leuten Frieden zu haben" (Hebr. 12, 14).

Wir können zusammenfassend feststellen: die allgemein gültigen sozialen und politischen Verpflichtungen sollen von den Christen auch und möglichst einwandfrei erfüllt werden. Sie werden nach dieser Seite hin jetzt positiv verpflichtet. Darum ist es nur natürlich und in keiner Weise überraschend, daß die Formulierung der entsprechenden Mahnungen traditionell bleibt und den jüdischen und heidnischen Tugendkatalogen der Umwelt sehr ähnlich ist. Der bescheidene Inhalt der bürgerlichen Forderungen entspricht gleichfalls den Gegebenheiten der Zeit und ihrer Lage. Die Christen besitzen wie die meisten Untertanen des römischen Reiches keine aktive politische Verantwortung; sie kommen auch als staatliche und kommunale Beamte vorerst überhaupt nicht in Frage. Neben den selbstverständlichen Moralgeboten kommen für sie im öffentlichen Leben nur die allgemeinen Friedens- und Gehorsamsforderungen in Betracht – Verpflichtungen einer typischen Untertanenmoral bürgerlich-kleinbürgerlichen Charakters. Ihr Eigenstes und ihr Auftrag zielte ja nicht auf soziale Reformen oder auf Revolution, sondern wies ihre Aktivität und Leidenschaft von Anfang an in eine andere Richtung. Trotzdem haben sie sich der Frage der öffentlichen Verantwortung nicht entzogen. Sie haben sich ihr im Interesse ihrer eigenen Sache gestellt, haben sie positiv aufgenommen und haben sie so, wie sie ihnen damals begegnete, tatsächlich beantwortet. –

Es versteht sich, daß das tatsächliche Problem des christlichen Widerstandes, das Christusbekenntnis, an dessen Ausschließlichkeit das alte römische Reich scheitern sollte, damit noch nicht gelöst war; aber diese Dinge konnten damals noch von niemandem überschaut werden. Es ist ebenso klar, daß die bescheidenen positiven Vorschriften der korrekten Unterordnung und Wohlanständigkeit, des Steuerzahlens, der Respektierung der Beamten, der Ablehnung von Umtrieben und die regelmäßige Fürbitte für die herrschenden Instanzen auf die Dauer auch nicht genügen konnten. Das zeigte sich schon vor Konstantin und forderte nach der konstantinischen Wende erst recht eine neue ethische Orientierung. Seit dem hohen Mittelalter und in der Reformation entdeckt die Kirche das neue Problem der Legitimität und Zuständigkeit konkurrierender politischer Obrigkeiten. Und noch einmal ändert sich die Lage grundlegend, seitdem die öffentliche Ordnung und Herrschaft nicht mehr autoritär und statisch als einfache Gegebenheit, sondern im weitesten Sinne des Wortes „demokratisch" verstanden wird, mag die Wirklichkeit dieser Vorstellungsweise auch keineswegs allgemein entsprechen. Jetzt ist die Verantwortung für das öffentliche Wesen bis zu einem gewissen Grade jedermann und somit auch den Christen in der Gesellschaft zugeschoben. Es besteht grundsätzlich die Möglichkeit, die bestehenden Verhältnisse von unten her umzubilden, Reformen zu erstreben, ja es erscheint die Frage nach einer unter Umständen sogar erlaubten Revolution.

Dies alles haben wir hier nicht zu verfolgen. Wir haben uns bewußt auf das Neue Testament und damit auf die Anfänge beschränkt. Aber diese Anfänge sind nicht zufällig, und was sich daraus ergibt, ist für das Verständnis der Sache selbst keineswegs nebensächlich; denn sie entwickeln sich ja aus dem Wesen der christlichen Botschaft und können daher, richtig ausgelegt und umgesetzt, dauernd maßgebend bleiben. Was besagen also die ersten Entscheidungen, die die Kirche gegenüber politischen und sozialen Fragen vollzieht und nicht vollzieht, für ihr grundsätzliches Verhältnis zum außerkirchlichen öffentlichen Leben, und

in dieser Begrenzung: für das Problem von Kirche und Welt? Die folgenden Sätze wollen nicht als unverbindliche Meinung, sondern im strengen Sinne als Ergebnis verstanden werden.

1. Das Erste, was sich aus der vorliegenden Übersicht der neutestamentlichen Zeugnisse ergibt, ist beinahe eine Selbstverständlichkeit, die gleichwohl ausgesprochen werden muß: die ursprüngliche Verbindung des Christentums zur „Welt" ist der Befehl und Wille zur Christusverkündigung. „Alle Völker" sollen erfahren, was Gott für die Welt getan hat, damit die Glaubenden, aus der gottlosen Verkrampfung ihres bisherigen Wesens erlöst, ein neues Leben beginnen können. Die „Mission" in diesem Sinne ist zunächst die einzige und somit auch die eigentliche Brücke der Kirche zur Welt. Wen dieser Friede, den die Welt nicht hat noch geben kann, wen Christus und Gott als der Vater Christi und aller Vater nicht interessiert, der ist kein wirklicher Partner für das Gespräch über Kirche und Öffentlichkeit; denn hierum geht es. Das sollen „die draußen" wissen, wenn sie sich um die Kirche bemühen, damit sie vor Enttäuschungen bewahrt werden; das sollen aber vor allen Dingen die Christen selber wissen und am meisten diejenigen unter ihnen, die Christus der Welt zu verkündigen haben. Wem die Christusbotschaft mit dem, was sie eigentlich besagt, als Inhalt der Verkündigung nicht ausreicht, der hat als Sprecher der Kirche seinen Beruf verfehlt, oder besser: noch nicht gefunden. Aber wenn er der Meinung sein sollte, sie habe den heutigen Menschen nichts mehr zu sagen, so befindet er sich im Irrtum. Wenn es der Welt hier nicht tatsächlich an etwas fehlte, so gäbe es nicht eine solche Nachfrage nach religiöser und pseudoreligiöser, psychologischer, sozialer und weltanschaulicher Beratung und Quacksalberei, so würde man die politischen Parolen auch nicht in dieser Weise wie Heilsbotschaften zu verbreiten suchen.

2. Daß die Christen als solche keine bestimmte politische oder soziale Ordnung zu verkünden haben, heißt beileibe nicht, daß das öffentliche Leben für sie und sie für das öffentliche Leben grundsätzlich gleichgültig wären und daß sie Erwartungen von

dieser Seite womöglich nur abzulehnen hätten. Die Christen stehen ja in der Welt und in der bürgerlichen Gesellschaft mit drin und haben deren Pflichten und Gegebenheiten in ihren sehr betonten Grenzen – „man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen" (Apg. 5, 29) – darum auch ihrerseits anzuerkennen und aufzunehmen. Konnten diese Verpflichtungen zunächst fast übersehen werden, so werden sie doch niemals einfach verworfen und im Fortschreiten immer klarer und entschiedener anerkannt und betont. Die Christen sind in dieser Hinsicht nicht gleichgültig oder einfach neutral, sondern vielmehr bejahend eingestellt. Das ist für eine Gemeinschaft, die vom Alten Testament herkommt, im Grunde selbstverständlich; sie bedarf darum auch für ihr Verhalten in dieser Hinsicht keiner neuen spezifisch christlichen oder gar christologischen Begründung. Daß das Maß der bürgerlichen Teilnahme und Verantwortung zunächst ganz bescheiden bleibt, ist, wie gesagt, in den Verhältnissen begründet und wird sich mit den sozialpolitischen Gegebenheiten darum auch ändern. Das Neue Testament hat in dieser Hinsicht kein neues Programm; es darf daher politisch und sozialpolitisch auch nicht im Sinne eines Maximal- oder Minimalprogramms interpretiert werden – aber es bezeichnet eine Willensrichtung und eine Bereitschaft, die unter allen Umständen gültig sind.

3. Damit sind die konkreten und die grundsätzlichen Fragen des sozialen Lebens und der Politik weder erledigt noch vorweggenommen. Die Christen können nicht so tun, als besäßen sie durch ihren Glauben einen Geheimschrank voll tiefer sozialpolitischer Erkenntnisse, den sie nur zu öffnen brauchten, um die Welt daraus zu beschenken. Dieser Schrank ist leer. Die Christen haben im Bereich der Soziologie, der Wirtschaft, der Psychologie, der Jurisprudenz, der Staatsbürgerkunde und der Politik genau so zu lernen wie jedermann, wenn sie im öffentlichen Leben mitreden und mithandeln wollen, ohne sich lächerlich zu machen. Es kommt hier auf konkrete Sachkunde und Sachlichkeit an. Der Glaube, wenn sie ihn besitzen, sollte ihnen freilich auch den Sinn schärfen, die Unsachlichkeit der zuständigen Fachleute dort zu

durchschauen, wo sie ihre Ideologien und subjektiven Überzeugungen als wissenschaftliche Erkenntnisse ausgeben und gleich mitverkaufen wollen. Und er sollte sie vor allem hellhörig machen, wenn ihre eigenen Mitchristen politische Grundsätze und Komplexe statt mit sachgemäßen Argumenten vielmehr mit angeblichen Gottesgeboten und vermeintlichen Weisungen Christi kurzschlüssig zu begründen suchen. Ein solches Vorgehen verhindert nicht nur die politische Diskussion, sondern bewirkt weit Schlimmeres: der Sinn der Christusbotschaft selber wird verdunkelt.

Das Urchristentum hat die Fragen des bürgerlichen Lebens um der kirchlichen Verkündigung willen ins Auge gefaßt. Es hat sie darüber hinaus um ihrer selbst willen nicht weiter verfolgt, sondern nur insoweit aufgenommen, als es sich von ihrem Standpunkt aus um sittlich selbstverständliche und vernünftigerweise unbestreitbare Dinge zu handeln schien. An diesem Punkte entstehen heute – und nicht erst heute – die Schwierigkeiten, da sich der Natur der Sache nach eine scharfe Grenze gegen das Strittige hierbei kaum ziehen läßt. Trotzdem erscheint mir dies Verhalten für alle Zeiten grundsätzlich richtig zu sein. Wer besondere politische und soziale Ziele verfolgt, braucht sich auch als Christ dessen gewiß nicht zu schämen; aber die Kirche kann nicht der Ort sein, wo er sie verficht. Es kann nur Verwirrung stiften, wenn ihre Vertreter in zweifelhaften Fragen Partei ergreifen und Urteile abgeben, die dann doch nicht bloß ihnen, sondern ihrem Herrn zur Last gelegt werden, in dessen Namen sie sprechen sollten. Es muß genügen, wenn die Kirche dort spricht, wo Gottes Gebot für sie unbezweifelbar ist, und wenn sie, ihrem Auftrag folgend, den Frieden Christi verkündigt, der alles irdische Tun und Meinen in einem neuen Sinne klärt und bestimmt. Der Vorbehalt, der in dieser Stellungnahme beschlossen ist, mag dem politischen Ideologen und Aktivisten wie eine unfruchtbare Hemmung und bloße Störung seiner Arbeit erscheinen; für den, der die Dinge von innen sieht, ist er eine wesentliche Erinnerung und der Hinweis auf das Leben selbst.

Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums

Noch immer wird die Frage, wie das frühe Christentum zum Kriege gestanden habe, erstaunlich verschieden beantwortet. Das liegt nicht an den Quellen, die längst gesammelt und oft besprochen sind[1], sondern das liegt an der modernen Fragestellung, die das Problem in einer undialektischen Allgemeinheit so stellt, wie es für die alte Kirche – und für die Kirche überhaupt – niemals gegeben ist. Die frühe Kirche kennt zunächst überhaupt keine Erwägungen über das, was in der außerchristlichen Welt geschehen oder unterbleiben sollte, und hat auch nicht die Absicht, die Ordnung dieser vergehenden Welt im Sinne des Christentums zu verändern. Was sie an konkreter Weisung und Forderung vorbringt, ist nur für die Christen gedacht. Freilich,

---

Aus: Offener Horizont, Festschrift für Karl Jaspers (Piper u. Co., München 1953) S. 255–264.

[1] Ich verweise ein für allemal auf die bekannte und in der Hauptsache noch immer ausreichende Zusammenstellung bei A. v. Harnack, Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. 1905. Einige neue Inschriften, die seitdem hinzugetreten sind, findet man z. B. bei Cabrol-Leclercq, Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie XI, 1 (1933), Art. Militarisme. Die grundsätzlichen Probleme sind besonders im angelsächsischen Raum diskutiert worden; vgl. namentlich C. J. Cadoux, The Early Christian Attitude to War (1919) und die ausgezeichnete Erörterung durch Roland H. Bainton, The Early Church and War, HThR 39 (1946) 189 ff. Die römisch-katholischen Erörterungen im Stile O. Schillings, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche (1914), leiden fast durchweg unter einer vorzeitigen Einspannung und Erledigung der Frage nach naturrechtlichen Gesichtspunkten.

es ist die Wahrheit, die immer nur eine sein kann und einmal allein herrschen wird. Aber diese Welt ist nicht aus der Wahrheit, zu der sich die Christen bekennen, auch wenn sie als Wahrheit der göttlichen Liebe jedermann heilsam wäre. Die Christen sind „Fremdlinge" in der Welt, die sie nicht zerstören, sondern heilen wollen, die sie aber gleichwohl stören, weil sie sich ihren chaotischen Gesetzen nicht einfügen lassen, und insofern bleiben sie in der Welt eine „Ausnahme". Christentum und Heidentum lassen sich ethisch nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen; das will auch bei den grundsätzlichen Erklärungen der Christen beachtet sein. Wenn sie in der Welt etwas hinnehmen und bestehen lassen, so heißt das noch nicht, daß sie es in jedem Sinne anerkennen; sie können nur die Welt nicht wandeln und zur Kirche machen. Wenn sie andererseits für die Christen bestimmte Forderungen aufstellen und als selbstverständlich behandeln, so heißt das noch nicht, daß sie sie als „Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung" durchsetzen wollten oder müßten; sie können sich nur nicht an das Gesetz dieser Welt verkaufen.

Von hier aus ist die scheinbar zwiespältige Beurteilung zu verstehen, die die alte Kirche dem Krieg und konkret: dem Kriegsdienst zuteil werden läßt. Kein einziger Kirchenvater hat daran gezweifelt, daß in der Welt, so wie sie ist, Kriege geführt werden müssen, und sie finden demgemäß auch keine Veranlassung, den Soldatenstand besonders zu verurteilen. Es gehört zum Wesen der Welt, daß sie Blut vergießen muß – sei es im Kriege, sei es auch vor Gericht (Justiz und Krieg werden unter diesem Gesichtspunkt fast immer zusammen genannt). Nur mit Gewalt läßt sich der äußere Frieden erhalten, für den auch die Christen dankbar sind. Darum beten sie nicht allein für den Herrscher, sondern auch für das Heer und für seine kriegerische Leistungskraft[2]. Aber sie selbst wollen mit dem Kriegsdienst gleichwohl nicht das geringste zu tun haben. Wenn auch die Welt ihre Cäsaren nötig hat, so kann der Kaiser doch kein Christ und ein Christ niemals

[2] Tert., apol. 30; Cypr., ad Demetr. 20; Arnob., adv. nat. IV 36.

ein Kaiser sein[3]. Die Kirche kennt keinen Krieg[4]; um ihretwillen wären die kriegerischen Veranstaltungen in der Welt nicht erforderlich[5]. Die Christen sind Friedenstifter und halten sich an die Gebote der Bergpredigt. Sie sind bereit, zum Zeugnis ihrer Wahrheit zu leiden und zu sterben; aber sie morden nicht mehr[6]. Die militärischen Forderungen der Tapferkeit, der Mäßigkeit und des Gehorsams werden von ihnen nur im bildlichen Sinne in einem Kampfe geübt, bei dem Gott selber den Oberbefehl führt[7]; sie sind zu „geistlichen" Tugenden geworden.

Die naive Selbstverständlichkeit, mit der in der Frühzeit der Kirche das Ausnahmerecht der Christen proklamiert und praktiziert wird, ist nur auf dem Hintergrund der damaligen Verhältnisse verständlich. Für kleine, mehr oder weniger kleinbürgerliche Enklaven in den friedlichen Binnengebieten eines wohlgeordneten Reiches, das praktisch keinen Wehrzwang kennt, ist die Zurückhaltung von allen militärischen Dingen leicht, und man stößt dabei weder von außen noch von innen her auf Schwierigkeiten. Die Christen stehen noch außerhalb der politischen Verantwortung, und die staatsphilosophische Reflexion der Antike hat sie noch nicht in der Tiefe berührt. Aber dabei kann es nicht bleiben. Die Entwicklung schreitet fort, und mit dem Wachstum der Kirche muß ihre Verantwortung über den innersten geistlichen Bereich hinauswachsen. Eine glatte soziologische Abgrenzung der Kirche erweist sich der Welt gegenüber äußerlich und innerlich als unmöglich. Denn ein „absichtliches Sichausschließen vom Ganzen kann nur äußerlich gelingen"[8], und die Ausnahmestellung der Kirche war im Grunde nicht äußerlich-soziologisch, sondern geistlich gemeint. Man kann der „Welt", der Wirtschaft, der Politik und auch der militärischen Wirklichkeit gegenüber nicht

---

[3] Tert., apol. 21. [4] Just., dial. 110.

[5] Clem. Al., protr., 116; paed. I 12.

[6] Just., apol. I 39; dial. 110; Iren. haer. IV 34; Tert., adv. Jud. 3; Minuc. Fel., Oct. 30.

[7] So z. B. I. Clem. 37.

[8] K. Jaspers, Von der Wahrheit (1947) 749.

einfach negativ bleiben; aber man darf sie andererseits auch nicht unmittelbar gutheißen und auf die Kirche übernehmen. Die eigentümliche, innere Dialektik von Kirche und Welt beginnt sich zu entfalten und verlangt konkrete, geschichtliche Stellungnahmen, die als solche doch niemals endgültig sein können; sie müssen in Bewegung bleiben. Die folgende Skizze möchte nur die Anfänge dieser Entwicklung, das Auftauchen und allmähliche Bewußtwerden des hier vorliegenden Problems am Beispiel des Kriegsdienstes vor Augen führen. Sie verzichtet darauf, die Frage in ihrer vollen geschichtlichen und theologischen Weite zu entfalten und zu beantworten. Möchte die begrenzte Untersuchung einem Philosophen trotzdem willkommen sein, dem der Ernst einmaliger Entscheidung immer wesentlich und die eigentümliche Haltung der Christen niemals gleichgültig gewesen ist!

Bis etwa 175 n. Chr. hat es, soweit wir sehen können, noch keine christlichen Soldaten gegeben und dementsprechend auch keine aktuelle „Soldatenfrage". Der Kriegsdienst ist zunächst kein Problem, das für die Christen zur Diskussion stünde[9]. Alle Versuche, aus den frühen Quellen und besonders aus dem Neuen Testament selbst, hierzu konkrete Antworten zu erhalten, sind zur Unfruchtbarkeit verurteilt[10]. Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts kommt es jedoch immer häufiger vor, daß Soldaten

[9] Er wird ein einziges Mal, nämlich in der sog. Standespredigt des Täufers, Lk. 3, 14, wenigstens gestreift: indem die Soldaten zu zuchtvoller und geordneter Lebensweise ermahnt werden, ist ihr Stand als solcher jedenfalls nicht verworfen, sondern unter gewissen Voraussetzungen anerkannt. Das haben sich schon zu Tertullians Zeiten die Verfechter eines christlichen Kriegsdienstes zunutze gemacht und mit Recht hervorgehoben. Allein es ist zu beachten, daß der Text noch nicht von christlichen Soldaten handelt und daß er bei Lukas (der ihn allein bringt) wahrscheinlich nicht ohne eine gewisse apologetische Absicht geboten wurde, um staatspolitische Bedenken gegen die junge Bewegung an diesem Punkte zu zerstreuen.

[10] Das hat z. B. W. Bienert, Krieg, Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung nach der Botschaft des Neuen Testaments (1952), nicht genügend erwogen, wenn er nicht weniger als 38 Thesen zum Thema exegetisch zu erheben meint; vgl. dagegen meine Anzeige, Für Arbeit und Besinnung, Beilage f. Baden 6 (1952) 247.

von der christlichen Mission erreicht werden und sich bekehren. Dürfen sie dann, als Christen, noch in ihrem früheren Beruf bleiben? Nur in dieser Form ist die Frage gestellt; von einem freiwilligen Eintritt geborener Christen ist zunächst noch nicht die Rede[11]. Tertullian hat sie auch so noch mit aller Entschiedenheit verneint: „Der göttliche und der menschliche Fahneneid, das Feldzeichen Christi und das Feldzeichen des Teufels, das Lager des Lichts und das Lager der Finsternis sind unverträglich... Jede Uniform ist bei uns verboten, weil sie das Abzeichen eines unerlaubten Berufes ist.“ [12] Dabei ist aber nicht in erster Linie an das Töten und Blutvergießen der Soldaten gedacht[13]. Was Tertullian fürchtet, ist vielmehr die Verleugnung Christi und eine kultische Befleckung, die bei der Strenge der militärischen Disziplin und bei der Rolle, die die heidnische Religion im ganzen militärischen Zeremoniell und Leben innehat, geradezu unvermeidlich erscheinen.

Andere denken weniger radikal. Es erscheint keineswegs wünschenswert, die christliche Propaganda im Militär mit so starken Hemmnissen zu belasten und Konflikte zu provozieren, indem man jeden gewonnenen Soldaten zur sofortigen Aufgabe seines Dienstes nötigt. Man beruft sich zur Rechtfertigung auf allerlei biblische Vorbilder, von Moses und Josua bis zum Hauptmann von Kapernaum[14]. Auch Clemens von Alexandrien – seiner Art nach alles andere eher als ein „Militarist“ – kehrt sich gegen ein „äußerliches“ Verständnis des neuen, christlichen Lebens. Nicht umsonst habe Paulus jedem Christen geboten, in dem Stande zu bleiben, in welchem er berufen sei. Das gilt auch für den Soldaten[15]. Nur muß dieser als Christ bereit sein, hinfort auf die

---

[11] Vgl. besonders Can. Hipp. XIV 74: christianus ne fiat propria voluntate miles.

[12] Tert., de cor. 11.

[13] Auch die Polemik gegen die Übernahme öffentlicher Ämter und Richterstellen erwähnt dies Moment nur am Rande und zum Überfluß: de idol. 17 f.; vgl. de cor. 11.

[14] Tert., de idol. 19.

[15] Clem. Al., protr. 10, 100.

Stimme des einen gerechten Feldherrn, Christus, zu hören, dessen Schalmei nicht von wilder Kriegsmusik tönt und der die Seinen zum Frieden erzogen hat[16]. Im ganzen ist der theologische Widerstand gegen den Kriegsdienst der Christen im Laufe des dritten Jahrhunderts weithin erlahmt. In diokletianischer Zeit bilden die Christen im römischen Heer einen erheblichen Prozentsatz, und offenbar handelt es sich dabei nicht nur um neugewonnene, sondern vielfach auch um geborene Christen. Besonders in Rom bezeichnen sich viele Christen nicht ohne Stolz als „Soldaten". Man muß sich dabei freilich vor Augen halten, daß der Dienst in den Garnisonen vielfach ein recht friedliches Aussehen hatte. Auch die Polizisten und Gardisten, die Postillone und die Feuerwehr zählten im weiteren Sinne zur „militia". Selbst ein Bischof wie Paul von Samosata soll eine eigene Eskorte von *δορυφορούμενοι* unterhalten haben[17].

Eine neue Stufe erreicht die Auseinandersetzung erst dort, wo das christliche Verhalten nicht mehr bloß seelsorgerisch vom einzelnen Christen aus gesehen wird, sondern eine grundsätzliche, staatspolitische Beurteilung beginnt. Hier ist die heidnische Kritik der christlichen Theologie verständlicherweise vorausgegangen. Sie hat sie auf das politische Problem, das durch die christliche Haltung in der Militärfrage entstehen könnte, überhaupt erst hingewiesen und dadurch veränderte Überlegungen und neue Stellungnahmen hervorgerufen. Der heidnische Philosoph Kelsos spricht es für unsere Ohren erstmals offen aus: die Christen sind, politisch geurteilt, Schmarotzer, weil sie den Herrschern, die das Reich und den Frieden sichern, nicht nur die schuldige Ehre (das heißt: den Kultus), sondern auch die Gefolgschaft versagen und sich den Lasten, die grundsätzlich jeder Bürger zu tragen hat, am entscheidenden Punkt widersetzen. Es ist „ungerecht, an den Gütern, die die Kaiser besitzen, teilzunehmen, ihnen aber nichts dafür zu entrichten"[18]. „Handelten nämlich alle so wie du", so

[16] Clem. Al., paed. I 12; vgl. protr. 116; Strom. IV 61 f.

[17] Euseb., hist. eccl. VII 30, 8.

[18] Orig., contra Cels. VIII 55.

wird es zuletzt niemand verhindern können, „daß die Herrschaft auf Erden den gesetzlosen und wilden Barbaren zufällt" und Kultur und Philosophie untergehen[19]. Oder glauben die Christen vielleicht, „Gott werde vom Himmel herabsteigen und für sie streiten, so daß sie darum keiner anderen Hilfe bedürftig wären"[20]?

Es dauerte lange, bis die Antwort auf diesen Angriff gegeben wurde. Die christlichen Apologeten hatten es zwar von jeher bestritten, daß die Christen unnütze Staatsbürger seien oder sein wollten, und sich dazu auf ihren Gehorsam, ihre Rechtlichkeit, ihr Steuerzahlen und das regelmäßige Kirchengebet für den Kaiser berufen. Aber in dieser zugespitzten Form war ihnen die Frage noch niemals gestellt worden. Die beginnende Gefährdung des scheinbar unerschütterlichen Weltreiches und das ständige Wachstum der Kirche selbst bilden den Hintergrund dieser grundsätzlichen Verschärfung. Es ist kein Zufall, daß der Mann, der sich der philosophischen Anklage schließlich gestellt hat, selbst ein Philosoph, das heißt ein in der antiken Philosophie und Denkweise ausgezeichnet gebildeter Theologe gewesen ist, nämlich Origenes. Origenes zögert demgemäß nicht, das prinzipiell Berechtigte der heidnischen Forderung ohne weiteres zuzugeben. Selbstverständlich sind alle Bürger verpflichtet, zum allgemeinen Besten des Staatswesens beizutragen, und auch die Christen sind durchaus bereit, gehorsam die Lasten zu tragen, die ihnen zukommen[21]. Auch Origenes bezweifelt nicht, daß Kriege geführt werden müssen und daß die Kaiser recht daran tun, das Reich zu verteidigen. Aber bezeichnenderweise fügt er schon an dieser Stelle, mit der die ausdrückliche, verantwortliche Anerkennung des Kriegsrechts seitens der Kirche beginnt, sofort hinzu, daß die Kriege dann auch gerecht sein und in geordneter Weise geführt werden sollten[22], während sie gewöhnlich doch nur aus Hunger, Habgier und Eroberungslust entfesselt würden[23]. Trotzdem werden die Christen selbst niemals als Soldaten zu Felde ziehen – auch

[19] Ebd. VIII 68. [20] Ebd. VIII 69. [21] Ebd. IV 81.
[22] Ebd. IV 82. [23] Orig., Mt. comm. ser. 36.

dann nicht, wenn es der Kaiser verlangt[24]. Origenes urteilt in dieser Hinsicht durchaus nicht anders als Tertullian. Die Christen haben auf Erden einen anderen Beruf als die Heiden: „Wir sind gekommen, den Ermahnungen Jesu gehorsam die Schwerter zu zerbrechen, mit denen wir unsere Meinungen verfochten und unsere Gegner angegriffen haben, und verwandeln in Pflugscharen die Speere, deren wir uns früher im Kampfe bedient haben. Wir ziehen nicht mehr das Schwert gegen irgendein Volk und lernen nicht mehr zu kriegen, nachdem wir Kinder des Friedens geworden sind.“ [25] Wenn die Christen kämpfen, so tun sie es im geistlichen Sinne – sie waschen ihre Füße und Hände im Blute der Sünder, die sie bekehren, sie erschlagen ganze Bataillone von Dämonen, deren Macht über die Menschen mit Gewalt gebrochen wird[26]. Eben darum ist es nicht nötig, daß sie auch noch äußerlich zu Felde ziehen. „Während die anderen in den Krieg ziehen, nehmen wir als Priester und Diener Gottes am Feldzug teil, indem wir unsere Hände rein bewahren und für die gerechte Sache, den rechtmäßigen König und ihren Sieg beten... Wir bilden durch unsere Gebete ein eigenes Heer, ein Heer der Frömmigkeit, das dem Kaiser dadurch bessere Dienste leistet als alle sichtbaren Soldaten.“ [27]

Origenes versteht die Ablehnung des Kriegsdienstes also nicht als eine Weigerung der Kirche, an der Verteidigung des Reiches mitzuarbeiten. Die gerechten Herrscher und die gerechten Kriege werden auch von den Christen unterstützt. Aber es geschieht in einer anderen, mittelbaren und geistlichen Weise. Dafür beruft sich Origenes ausdrücklich auf die alte Sonderstellung des stellvertretenden priesterlichen Dienstes, und die anerkannten Privilegien des Priesterstandes werden so auf das ganze priesterliche Volk der Christen ausgedehnt. Bei Origenes ist klar, daß es nicht bloß der Götzendienst und die Gefahr des Unrechttuns ist, die die Christen von der Armee fernhalten, sondern es ist der

[24] Orig., contr. Cels. VIII 73.

[25] Ebd. V 33. Bezeichnend ist die allegorische Ausweitung des Gedankens.

[26] Orig., Num. hom. 26.

[27] Orig., contra Cels. VIII 73.

Krieg, das blutige, irdische Soldatenhandwerk als solches, das nicht zu ihrer Berufung paßt. Ein leiser, „pazifistischer" Unterton klingt auf, der als solcher nicht aus der Bibel, sondern aus dem spätplatonischen Spiritualismus stammt. Von hier stammt auch die eigentümliche Vorstellung der Stufung und Stellvertretung, der den vollkommenen Geistesmenschen und Asketen – außerhalb wie innerhalb der Kirche – von der Masse scheidet und aus den täglichen Sorgen und Geschäften des Lebens heraushebt. Gerade so erscheint die christliche Zurückhaltung in der Frage des Kriegsdienstes nicht mehr störend, sondern durchaus „vernünftig". Sie bezeichnet keine radikale Ausnahme mehr, sondern sie hat die Bedeutung einer sinnvollen Arbeitsteilung. Es liegt in derselben Richtung auf eine philosophische Umdeutung der christlichen Eschatologie, wenn auch die providentielle Zuordnung der pax Romana und der pax Christiana, wie sie vielleicht schon Lukas im Auge gehabt und die Apologeten dann immer wieder gerne betont hatten, jetzt nicht mehr als reines, gottgewirktes Wunder, sondern zugleich als notwendiges Ergebnis einer immanenten Entwicklung gesehen wird. Der Weltfriede ist die Folge der christlichen Gebete und der lebendigen christlichen Gesinnung, die die „operationes seminatrices bellorum" unterdrückt und ihn dadurch zustande bringt. Umgekehrt gelten die Kriege und Wirren der Endzeit nicht mehr als Ursache[28], sondern als Folge des Erkaltens der christlichen Liebe[29]. Danach erscheint es leicht, die politische Forderung und die christliche Daseinshaltung in inneren Zusammenhang und in Ausgleich zu bringen.

Aber schon jetzt zeigt sich die Stelle, an der die angebotene Lösung scheitern muß. Die unumgängliche Voraussetzung des ganzen Gedankens, der die Christen als Priester des Reiches für sich stellt, ist ja die, daß ihre Gemeinschaft in der Welt immer nur eine bestimmte Gruppe, das heißt eine Minorität bleibt. Was aber, hatte Kelsos gefragt, soll geschehen, wenn das ganze Reich christlich würde? „Handelten alle so wie du" – woher nähme

[28] Mt. 24, 12. [29] Orig., Mt. comm. ser. 37.

der Kaiser dann noch seine Soldaten? Die Antwort, daß dann ja überall im Reiche der Frieden einkehren und man somit auch keiner Polizei und keiner Armee mehr bedürfen würde, gilt nicht im Blick auf die Barbaren, die sich zwar grundsätzlich nur am Rand der „Ökumene" befinden, deren Macht im 3. Jahrhundert aber nicht mehr übersehen werden kann. So weiß an diesem Punkte auch Origenes keine andere Antwort als die, welche Kelsos mit Recht als unbrauchbar beiseite geschoben hatte: „Würden alle Römer den Glauben annehmen, so würden sie durch Beten und Flehen den Sieg über ihre Feinde gewinnen – oder vielmehr, sie würden überhaupt keine Feinde mehr zu bekämpfen haben, da die göttliche Macht sie bewahren würde" [30]. Ein christliches Weltreich ist für Origenes immer noch eine ganz utopische Vorstellung; so wagt er eine scheinbar ganz unwirkliche, konstruierte Möglichkeit, die ihm vorgehalten wird, mit einer utopischen Antwort zu erledigen. Spätere Kirchenväter haben sich damit geholfen, daß sie gleich die ganze Welt christlich werden und so dann ohne Schwierigkeiten den ewigen Frieden genießen lassen [31].

Die endgültige Wendung beginnt mit Konstantin. Die Tatsache, daß der oberste Kriegsherr selbst Christ geworden war, enthüllte die Undurchführbarkeit der „idealistischen" Spekulationen. Man konnte die Verantwortung und die Führung der Kriege jetzt schlechterdings nicht mehr allein auf die heidnische Bevölkerung abschieben. Die Christen mußten selber ins Glied treten – nicht mehr einzeln und konzessionsweise, sondern grundsätzlich und allgemein. Der Entschluß hierzu ist der Kirche nicht leicht gefallen.

Gerade die Greuel der vorangegangenen Verfolgungen und Bürgerkriege hatten den allgemeinen, bürgerlichen Abscheu vor dem Kriege, den Eindruck der Ruchlosigkeit des Soldatenberufs in der Kirche noch einmal mächtig verstärkt. Es hatte Christen gegeben, die schon bei der Einberufung zu Märtyrern wur-

---

[30] Orig., contr. Cels. VIII, 70.

[31] So Arnob., adv. nat. I 6.

den, weil sie es ablehnten, ein christliches Leben in diesem Haufen auch nur zu versuchen[32]. Der gerechte Mann darf nicht Soldat sein; denn die Gerechtigkeit selbst ist sein Kriegerstand[33]. So kommt es auch nach der Überwindung des Heidentums im Reiche und in der Armee noch zu einer Reihe von seltsamen Übergangsregelungen. Nicht umsonst hatte Kaiser Konstantin selbst so lange gezögert, die christliche Taufe zu empfangen. Es wird vielfach üblich, den Christen den Eintritt in die Armee zu gestatten, ja die Desertion in Friedenszeiten sogar unter schwere kirchliche Strafen zu stellen[34], das Töten aber nach wie vor zu verbieten. „Personen, die Vollmacht zum Töten besitzen" (das heißt: die christlichen Richter), „und Soldaten sollen überhaupt nicht töten, selbst wenn es ihnen befohlen wird."[35] Ist das im Ernstfall schwer Vermeidliche aber dennoch geschehen, so sollen die Betreffenden von den Sakramenten ausgeschlossen werden, bis sie Buße getan haben. Ein Theologe wie der große Basileios hat noch gegen Ende des Jahrhunderts an diesem Standpunkt festgehalten[36]. Auf die Dauer war das natürlich eine Unmöglichkeit. Schon Athanasios erklärt gelegentlich, das sonst verbotene Töten der Feinde sei im Kriege nicht nur erlaubt, sondern sogar lobenswert[37], und

[32] Vgl. besonders das Martyrium des Maximilianus, der allem Zureden zum Trotz bei seinem „non possum militare, non possum malefacere – Christianus sum" verharrt. In der Frage des Bekenntnisses und der gottesdienstlichen Teilnahme ist man den Christen während der letzten Zeit offenbar auch in der Armee weit entgegengekommen.

[33] Lact., inst. VI 20, 16.

[34] So ist wohl insbesondere der can. 3 des Arler Konzils von 314 zu verstehen: de his qui arma proiiciunt in pace placuit abstineri eos a communione.

[35] Can. Hipp. 13 f.

[36] Basil., ep. 188, 13. Das geschieht, obgleich auch er den Krieg, d. h. den gerechten Krieg, der ὑπὲρ σωφροσύνης καὶ εὐσεβείας geführt wird, ausdrücklich für erlaubt erklärt.

[37] Athan., ep. ad Amunem, wo die Bemerkung allerdings nur vergleichsweise und nicht speziell für den Christen gemacht wird. Doch wird die veränderte Stimmung sofort deutlich, wenn man die verwandte Aussage Cyprians, ad Donat. 6, daneben hält: hier erscheint gerade empörend, daß das Verbrechen des Mordes „virtus vocatur, cum publice geritur".

Ambrosius feiert in der Nachfolge Ciceros unbefangen die soldatische Tapferkeit, die das Vaterland gegen die Barbaren schirmt[38]. Nach einem Erlaß Theodosius II. vom Jahre 416 dürfen überhaupt nur noch Christen in die Armee aufgenommen werden; und zweihundert Jahre später fällt es schwer, den Kaiser Phokas von der Meinung abzubringen, all seine im Kriege gefallenen Helden müßten als Märtyrer verehrt werden. Es ist von hier aus nur noch ein kleiner Schritt bis zu der Idee des heiligen, kirchlich-christlichen Kriegs im Sinne der Kreuzzüge. –

Überblickt man die durchlaufene Entwicklung, so wird man trotzdem nicht sagen dürfen, die Kirche habe seit dem vermeintlichen „Abfall" unter Konstantin den ursprünglichen christlichen Ausnahmegedanken einfach preisgegeben. Eine dogmatisch unbedingte, anarchische Widerstandslosigkeit in der Politik hat die Kirche, wie wir sahen, niemals gefordert. Sie konnte sie auch dann nicht zum Gesetz erheben, als die Christen es nicht länger vermeiden durften, staatliche Stellungen und politische Verantwortung mit zu übernehmen – ohne daß die Welt darum aufgehört hätte, im biblischen Sinne immer noch „Welt" zu sein. Aber die Kirche hat vor der Welt und ihrem weltlichen Kriegsrecht darum nicht einfach kapituliert. Wir sahen, wie schon Origenes mit seiner Forderung der Gerechtigkeit die christliche Freiheit der Entscheidung wenigstens grundsätzlich zu wahren sucht, und diese Entwicklung setzt sich bis zu Augustin und über Augustin hinaus bedeutsam fort. Die Kirche überläßt die Welt nicht einfach ihrem eigenen Urteil, sondern wagt es, in ihrer Mitte konkret für das Rechte einzutreten und damit auch für die eigene Wahrheit zu zeugen. Und noch immer möchte sie selbst eine Stätte des unbedingten Friedens bleiben. Die aktuelle Abgrenzung wird freilich schwer und müßte eigentlich immer von neuem gefunden werden. Aber es hat doch seinen tiefen und nicht nur symbolischen Sinn, wenn vor den Toren der Kirche und des Klosters dem Krieg und der Blutjustiz grundsätzlich Halt geboten wird.

---

[38] Ambr., de off. I 129.

Ähnliches läßt sich, freilich weniger deutlich, auch auf dem Gebiet der individuellen Entscheidung feststellen. Bei aller grundsätzlichen Bejahung der staatlichen und militärischen Pflichten für alle Bürger, auch wenn sie Christen sind, wird der Kriegsdienst doch nicht einfach zum absoluten Gesetz erhoben. Ausnahmen sind möglich und sind gerade als christliche Ausnahme notwendig. Mönche, Kleriker und „Geistliche" aller Art brauchen nicht zu kämpfen, sondern dürfen sich noch immer darauf beschränken zu opfern und zu leiden. In ständischer Verhärtung und Stabilisierung wird eine Erinnerung an die Möglichkeit der lebendigen Ausnahme immer noch zeichenhaft festgehalten.

Denn auf die Freiheit solcher „Ausnahmen", die in der Öffentlichkeit der Welt stehenbleiben, kommt es in der Tat an. Die christliche Bereitschaft, alle bürgerlichen Lasten und Verantwortungen mit zu tragen, wird damit nicht etwa widerrufen. Sie besteht unbedingt und gilt auch dort, wo es sich – wie im Fall des unvermeidlich gewordenen Krieges – offensichtlich um *Folgen* menschlicher Sünde handelt. Dabei ist es völlig gleichgültig, ob und wieweit sich die Christen unmittelbar mitschuldig gemacht haben oder nicht. Aber es darf auf der anderen Seite doch niemals der Anschein entstehen, als sei die Sünde selbst noch eine Macht, deren Herrschaft die Christen hinnehmen müßten, statt sie zu bekämpfen. Die Christen ordnen sich den politischen und militärischen Fronten darum niemals so ein, als ob der Krieg eine letzte Wahrheit und Wirklichkeit bestätigte, die keine Durchbrechung duldet. Die Wahrheit, die wirklich gilt, ist vielmehr die Wahrheit des der Welt geschenkten Friedens, und diese Wahrheit muß überall bezeugt werden. Die Front der Feindschaft muß geistlich und sie darf des zum Zeichen immer wieder auch ganz äußerlich durchbrochen werden. Kriegsdienst und Kriegsverzicht der Christen gehören in gewisser Weise also zusammen. Die recht verstandene „Ausnahme" ist in diesem Falle die notwendige Auslegung und die Bestätigung einer richtig verstandenen „Regel".

Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche[1]

I.

In der ablehnenden Stellung zum Bild, vor allem zum Gottesbild und jeder bildlichen Darstellung des Heiligen, ist das junge Christentum Erbe des Judentums und damit einer uralten Tradition, deren weite religionsgeschichtliche Hintergründe Hubert Schrade jüngst ausführlich geschildert hat[2]. Kein Zweifel, daß das Judentum der hellenistischen Synagoge sich durchaus nicht immer streng an das mosaische Gebot gehalten hat[3], und auch die frühe Christenheit wird es gelegentlich übertreten haben; das läßt sich namentlich für einige gnostische Sekten unmittelbar belegen[4]. Aber das sind Ausnahmen. Grundsätzlich gilt in der vorkonstantinischen Zeit das Verbot des Gottesbildes und aller „christlichen Kunst", so gut wie das erste Gebot des alten Bundes in Geltung bleibt. Mit dem Übergang in die heidnische Welt gewinnt es auch in der missionarischen Verkündigung einen verstärkten Nach-

---

Aus: Das Gottesbild im Abendland 2. Aufl. (Eckart-Verlag, Witten 1959) S. 77–108.

[1] Herbert Girgensohn zum Geburtstag.

[2] Hubert Schrade, Der verborgene Gott. Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im alten Orient. 1949; dazu Gerhard v. Rad in Verkündigung und Forschung, 1952; für die alttestamentlichen Probleme jetzt auch K.-H. Bernhardt, Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung des Bilderverbots, 1956.

[3] Vgl. Werner Georg Kümmel, Die älteste religiöse Kunst der Juden, Judaica 2 (1946) 1–56.

[4] So die Simonianer: Eus. hist. eccl. VI 1, 12.

druck. Man sieht [5], wie sich der erste Artikel gleichsam vor den zweiten schiebt: die Bekehrung zum Christentum ist sozusagen gleichzeitig und zunächst auch eine Bekehrung zum Judentum.

In Wirklichkeit liegt in diesem Zugleich freilich ein Problem beschlossen. Die Verhältnisbestimmung des II. zum I. Artikel ist die entscheidende theologische Frage, die den späteren Bilderstreitigkeiten zugrunde liegt, und noch die Auseinandersetzungen der lutherischen und der reformierten Kirche um das Bilderverbot lassen sich von hier aus beleuchten. Die Langsamkeit, mit der der theologisch-christologische Ansatzpunkt für die Diskussion entdeckt wird und schrittweise zur bestimmenden Bedeutung gelangt, besagt nichts gegen sein tatsächliches Gewicht. Sie ist vielmehr durchaus typisch. Gerade dort, wo es sich um die Bewältigung neuer, von außen herantretender Fragen handelt, braucht die Kirche zur sachgemäßen Erfassung des Gegenstandes und seiner geistigen Durchdringung immer viel Zeit.

Das, worum es geht, wird schon im frühchristlichen Gebrauch des Ebenbild-Begriffes erkennbar [6]. Das Wort „Eikon" (εἰκών), „Bild" Gottes, wird im Neuen Testament nicht nur für Christus, sondern auch für den Menschen gebraucht, wie dies der alttestamentlichen Überlieferung (Gen. 1, 27) entspricht. Aber primär handelt es sich im frühen Christentum doch fast immer um einen christologischen Titel, der – ähnlich wie die verwandten Vorstellungen des Abglanzes (ἀπαύγασμα) und dergleichen – nicht den Abstand, sondern den Zusammen-

[5] Z. B. 1. Thess. 1, 9 f.

[6] Eine Sammlung der Hauptstellen bei Edmund Schlink, Gottes Ebenbild als Gesetz und Evangelium. Ein Lehrstück der Dogmatik im Umriß in: Der alte und der neue Mensch, Aufsätze zur theol. Anthropologie – BEvTh. 8 (1942) 86–87; weitere dogmatische Erörterungen zum Thema im Doppelheft 7/8 der Evangel. Theol. 11 (1951/52); ökumen. Konferenz orthodoxer und evang. Theologen über Probleme der theol. Anthropologie vom Juni 1952. Jk. Jervell, Imago Dei. Gen. 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, 1960. Die reiche Literatur zum Bildbegriff der Kirchenväter braucht hier nicht aufgeführt zu werden; vgl. ThR 22 (1954) 335 ff.; dazu noch H. Crouzel, Theologie de l'image de Dieu chez Origène, Paris 1956.

hang mit Gott betonen will, die wesenhafte Göttlichkeit und Gottzugehörigkeit seines Trägers, eine Vorstellung, deren ursprünglicher Sinn erst im arianischen Streit rationalisierend verwirrt wird. Erst dadurch, daß Christus Mensch geworden ist und die göttliche Herrlichkeit wie im Spiegel offenbart, wird der Begriff auch für die Menschen wieder wesentlich. Sie werden durch ihn an sein göttliches Bild herangezogen und in ihrem natürlichen Wesen „verwandelt", kraft der wunderbaren Offenbarung, die durch das Evangelium, das Zeugnis Gottes, die Verkündigung im Worte aktuell gemacht wird. Der philosophische Gedanke des Ebenbildes und der ursprünglichen Gottverwandtschaft des Menschen dürfte nur Apg. 17 stärker hereinspielen; im allgemeinen tritt er auffallend zurück. Der gnostisierende, schöpfungs- und naturferne Charakter des frühen Christentums, das ganz am Gedanken der wunderbaren Erlösung orientiert ist, kommt darin im Gegensatz zur späteren „katholischen" Theologie sehr deutlich zum Vorschein. Diese Tendenz ist so stark, daß das Schöpfungswort der Genesis z. B. im Barnabasbrief 5, 5 zunächst überhaupt nur auf Christus bezogen ist, daß manche Gnostiker das „Bild" (im Gegensatz zur „Ähnlichkeit") Gottes nur den pneumatischen, ihrem Wesen nach höher gearteten Vollkommenen zusprechen wollen und es den „psychischen" Menschen ausdrücklich absprechen (Exc. ex Theod. 50. 54 u. a.). Noch Klemens von Alexandrien behandelt trotz offenkundiger Berührungen mit der philosophischen Tradition das göttliche Ebenbild wie ein fremdes, dem Menschen bloß beiwohnendes, sein Schicksal teilendes Wesen, das nur von Christus herkommt und mit ihm identisch bleibt (protr. 59, 2 f.). Wo von der Ebenbildlichkeit des Menschen geredet wird, da handelt es sich also in erster Linie immer um eine dem Christen oder noch besser: der Gemeinde verliehene, geschenkte, neue und wunderbare Gotteswirklichkeit, die der Mensch als solcher nicht ohne weiteres ist, sondern die er in Christus oder durch den Geist empfangen hat, und die ihm nur einwohnt wie der göttliche Herr in einem irdischen Tempel.

Durch die ständige Polemik gegen den heidnischen Anthropo-

morphismus, mit der die Kirche das Erbe der philosophischen Kritik und Aufklärung übernimmt [7], wird der Gedanke des gottmenschlichen Abstands weiter verschärft. Die Entschiedenheit, mit der z. B. Aristides (7, 1–3) jeden Zusammenhang des Menschen mit der divina natura verwirft, streift, von der späteren Theologie her geurteilt, fast schon an die Grenze des christlich Erträglichen. Andererseits wird es gerade so möglich, gegen das Judentum schon vom Alten Testament aus den Schriftbeweis für Christus zu führen: die eherne Schlange, die Moses aufrichtet, bleibt so lange ein unerträglicher Widerspruch gegen sein eigenes Bildverbot, als man in ihr nicht den Prototyp des gekreuzigten Jesus Christus erkennt. Nur so, als Christussymbol verstanden, hört die vermeintliche Kreaturvergötterung auf, Kreaturvergötterung zu sein, weil sie nichts anderes ist als die geheimnisvolle Anbetung des menschgewordenen Gottessohnes (Justin, dial. 94; 112, 1–3; vgl. Tert. idol. 5). Im Kampf um das Verständnis der vollen Gottheit Christi, der das Ebenbild des Vaters war, werden also zuerst die Formeln und Vergleiche begründet, die später zur Rechtfertigung der leibhaftigen Bilder und des kirchlichen Bilderdienstes verwandt werden [8].

II.

Diese Folgerung kann natürlich so lange nicht wirklich aktuell werden, als es eine christliche Kunst, insbesondere eine repräsentative, kultische Kunst der Christen noch gar nicht gibt. Davon kann in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche keinesfalls die Rede sein. Der von Hugo Koch gelieferte und von Walter Elliger

---

[7] Johannes Geffcken, Der Bilderstreit des heidnischen Altertums, ARW 19 (1916/19) 286–315; über die philosophische Rechtfertigung des Bilderdienstes auch N. H. Baynes, Idololatry and the early Church S. 128 ff., in: Byzantine Studies and other Essays, Oxf. 1955, S. 116 ff.

[8] Das Bild des Königs, das Achtung und Ehre fordert, erscheint, noch nicht im späteren Sinne voll ausgeführt, bei Iren. haer. I 8, 1, typisch bei Methodios resurr. II 24. Das vielzitierte Basilius-Wort *ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ εἰς τὸ πρωτότυπον διαβαίνει* steht in der trinitarischen Spekulation von spir. s. 18, 45.

erweiternd wiederholte Beweis[9] braucht heute nicht mehr geführt zu werden. Der wesentlich dekorative (wenn auch symbolisch-dekorative) Schmuck der römischen Katakomben und der frühen christlichen Sarkophage, die beide erst mit dem Anfang des dritten oder allenfalls mit dem ausgehenden zweiten Jahrhundert beginnen, kann dagegen nicht ernsthaft ins Feld geführt werden. Die simonianischen Kultbilder von Simon Magus und Helena und die „authentischen" Christusbilder der Karpokratianer, von denen Irenäus berichtet, dürfen theologisch auch nicht allzu wichtig genommen werden. Sie sind in erster Linie zweifellos das gewesen, was auch Irenäus, Eusebios und Epiphanios in ihnen sehen, nämlich ein Zeichen der groben Paganisierung, des Synkretismus. Darin entsprechen sie im christlichen Raum einer heidnischen Erscheinung wie dem Lararium des Kaisers Alexander Severus, in dem – nach einer allerdings zweifelhaften Nachricht der Historia Augusta – neben den alten Götter- und Herren-Bildern auch Christus und Abraham Platz gefunden hätten. Nicht nur die Polemik Tertullians, auch die späteren kirchenrechtlichen Verfügungen, die die Künstler in der Kirche mit Schauspielern, Bordellwirten und ähnlichem Volk zusammenstellen, sprechen hier eine deutliche Sprache.

Diese bilderfeindliche Einstellung der frühen Kirche hat, auch wenn man von ihrer jüdischen Herkunft absieht, durchaus nichts Überraschendes an sich. Man muß sich nur vergegenwärtigen, daß die Kirche der ersten drei Jahrhunderte mit dem herrschenden Heidentum, seinen Idolen, seinem Aberglauben und seinen abgöttischen Greueln in einem unausgesetzten Kampfe lag, und daß sich der Kampf immer wieder um das Opfer für die „Götzenbilder" konzentrierte, vor denen das Blut der Märtyrer floß. Hier

[9] Hugo Koch, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen 1917; Walter Elliger, Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (nach den zeitgenössischen Schriftstellern) 1930. Ich begnüge mich für die im folgenden benutzten Texte mit einem summarischen Hinweis auf diese zwei Untersuchungen; vgl. auch Joh. Kollwitz, Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung, in: Das Gottesbild im Abendland (1959²) 57–76.

erscheint für die von Haus aus kunstfremde Kirche vor allem das Wesen der „Kunst". Die gesamte antike Kunst ist von der Wurzel her kultisch bestimmte Kunst, die in diesem Sinne – ähnlich wie die kirchliche Kunst des hohen Mittelalters – das ganze Leben durchtränkt, und trotz der seit hellenistischer Zeit sich entwickelnden, rein ästhetischen Kunstbetrachtung und Kunstpflege [10], ist die Frage wohl erlaubt, wieweit eine im strengen Begriff „neutrale", weltliche Kunst vorchristlich überhaupt gedacht werden kann. Schon die heroisch-mythologische Thematik mußte in der Kirche als „Heidentum" empfunden werden, und schien ein klares Entweder–Oder zu fordern. Wenn in dem legendarischen Martyrium der Quattuor Coronati diese christlichen Künstler die Herstellung eines Sol ohne weiteres übernehmen und erst am Asklepiosbilde zu Märtyrern werden, so spiegelt sich in dieser Unterscheidung von Götzenbild und Natursymbol mehr das Empfinden einer späteren Zeit – oder höchstens ein mehr praktisch als theologisch vertretbares Suchen nach einem Mittelweg, das auch sonst begegnet.

Dazu tritt dann das moralisch-„pietistische" Mißtrauen gegen die Künstler und die Kunst überhaupt. Man weiß von dem schlechten Lebenswandel der Künstler und verabscheut die obszönen Motive, die doch mit Vorliebe behandelt werden. Auch im besten Falle bleibt die Kunst ein überflüssiger Luxus, der den Armen die Unterstützung entzieht, und ist eine Angelegenheit der weltlichen Eitelkeit, die in der Kirche keinen Platz haben soll. Das sind Gedanken, die mit „Bilderfeindschaft" unmittelbar nichts zu tun haben, aber bis zu den Reformbestrebungen der Mönchsorden und den Verwüstungen der Bilderstürmer immer wieder aktuelle Bedeutung gewinnen. Überhaupt ist die ganze weltflüchtig-spiritualistisch-asketische Tendenz des alten Christentums der Entfaltung und Anerkennung einer christlichen Kunst nichts weniger als günstig. Unter den vornicänischen Kirchenvätern ist Klemens

[10] Hierzu Theodor Birt, Laienurteil über bildende Kunst im Altertum. 1902, und vor allem Bernhard Schweitzer, Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike. 1925.

von Alexandrien wohl der einzige, der für die Fragen der Kunst und der Schönheit überhaupt ein Gefühl gehabt hat [11]. Aber auch er kennt keine „christliche" Kunst [12] und sucht das Ziel der wahren Schönheitsliebe jenseits der sinnlichen Dinge im Urquell aller geistigen Schönheit bei Gott.

III.

Auf diesem allgemeinen Hintergrunde ist dann auch die besondere Frage der Erlaubtheit und Möglichkeit eines Christus-Bildes zu sehen. Sie taucht mit voller Schärfe bei Eusebios von Caesarea auf. Euseb ist auch sonst ein Gegner christlicher Heiligenbilder. Das Erzbild Christi in Paneas, ursprünglich wohl eine Asklepiosstatue, die dann als Christusbild mißverstanden und auf die geheilte Blutflüssige zurückgeführt wurde, kann er sich nur so erklären, daß jenes Weib nach seiner heidnischen Gewohnheit (ἐθνικῇ συνηθείᾳ) den Dank nicht besser zu äußern wußte. Einer Frau, bei der er angebliche Petrus- und Paulusbilder, in Wirklichkeit, meint Euseb, wohl irgendwelche Philosophenporträts, entdeckt, nimmt er sie kurzerhand fort. Aber gegen ein Bild Christi hat er sich am ausführlichsten und in streng grundsätzlicher Weise ausgesprochen.

Anlaß dazu bildete das Ersuchen von niemand geringerem als Kaiser Konstantins Schwester Konstantia, die sich an den gelehrten Bischof mit der Bitte gewandt hatte, ihr ein Bild Christi zu verschaffen, und die nun eine eingehende Belehrung über das Ungehörige eines solchen Wunsches in Empfang nehmen muß. Ein Bild

---

[11] Um so schlimmer freilich, wenn sie sich in den Dienst der Götzen stellt, die ohne die ästhetische Verklärung in ihrer Nichtigkeit schnell offenbar würden: protr. 46.

[12] Die harmlosen Siegelbilder, die einem Christen allein anstehen, müssen nach paed. III 59, 2–60, 2 offenbar noch bei heidnischen Verkäufern ausgewählt werden; dagegen sind die Kelche mit Darstellungen des guten Hirten, von denen Tertullian pud. 7, 1; 10, 12 spricht, vielleicht schon christliches Fabrikat.

Christi nach seiner göttlichen Gestalt kommt von vornherein nicht in Betracht und würde dem ausdrücklichen Verbote, Gott abzubilden, widersprechen, das überall in der Kirche befolgt werde. Aber auch das Bild seiner menschlichen Erscheinung war schon zu Lebzeiten Jesu derartig von göttlicher Herrlichkeit überstrahlt und verschlungen, daß die Jünger seinen Anblick auf dem Verklärungsberge nicht ertrugen und es als ganz unmöglich beurteilt werden muß, es „mit toten, leblosen Farben" wiederzugeben. Vollends nach der Himmelfahrt, die alles Sterbliche seines Wesens abstreifte und die Knechtsgestalt in die Herrlichkeit Gottes umschuf, ist es ausgeschlossen, von seiner unbegreiflichen Gestalt – wenn man eine göttliche und geistige Wesenheit überhaupt noch „Gestalt" (*μορφή*) nennen kann! – ein Bild zu malen. Es würde einem dann wie den Heiden ergehen, die beim Versuch, Gott darzustellen, in Wirklichkeit doch nicht die geringste wahre Ähnlichkeit erzielt haben, sondern immer nur menschliche Gestalten hervorbringen konnten.

Diese Ausführungen aus dem frühen 4. Jahrhundert sind darum so lehrreich und interessant, weil sie von der späteren christologischen Kontroverse um die zwei Naturen Christi noch ganz unberührt sind. Sie zeigen in naiver, ungebrochener Weise dieselbe Richtung auf Verkürzung des Menschlichen in der Person Jesu, wie sie vorher gröber im Doketismus der Gnosis, später verfeinert in der monophysitischen Christologie zum Vorschein kommt. Das Sterbliche wird überstrahlt, verwandelt und verschlungen von der übermächtigen Gewalt der himmlischen Glorie. Dies ist die Grundtendenz der gesamten altkirchlichen Christologie oder richtiger: eine Grundgefahr, mit der sie von jeher zu ringen hatte und später auch bewußt ringt. Es ist die der modernen Christusauffassung entgegengesetzte Gefahr; denn heute erscheint vielmehr die Menschheit Christi fest und selbstverständlich und nur ihr Verhältnis zur Gottheit schwierig und problematisch. Christus wurde nach Euseb (demonstr. ev. IV 10, 20) „ähnlich wie wir geboren und bekleidete sich mit einem sterblichen Menschen, doch nicht mehr als Mensch, sondern als Gott"

(*τικτόμενος μὲν ἡμῖν ὁμοίως καὶ θνητοῦ δίκην ἀνθρώπου ἀμφιεννύμενος, ὡς δ' οὐκέτι ἄνθρωπος, ἀλλὰ θεός*). Unter diesem Gesichtspunkt ist besonders seine wunderbare, jungfräuliche Geburt bedeutsam, und die Auferstehung hat den rückläufigen Vergottungsprozeß besiegelt: „Der Mensch wurde ganz von der Gottheit ‚verschlungen', und Gott das Wort war wieder Gott so, wie er es vor der Menschwerdung gewesen, und vergöttlichte mit sich den Menschen" (*ὁ πᾶς ἄνθρωπος ὑπὸ τῆς θεότητος „κατεπίνετο", καὶ πάλιν θεὸς ἦν ὁ θεὸς λόγος, οἷος καὶ πρὶν γενέσθαι ἄνθρωπος, καὶ συναπεθέου γε τὸν ἄνθρωπον*).

Das hat mit dem „Arianismus" Eusebs gar nichts zu tun. Es wirkt sich hier nur dieselbe, allgemein herrschende Gedankenrichtung aus, der Ende desselben Jahrhunderts auch der streng nicänische Apollinaris von Laodicea erlegen ist, wenn er sich die Vereinigung des göttlichen und menschlichen Wesens im Gottmenschen nur unter zugestandener Verkürzung der menschlichen Natur überhaupt vorstellen und theologisch plausibel machen kann. Diese doketisierende Christologie steht nun vor dem Hintergrund einer streng spiritualistischen oder transzendentalistischen Fassung des Gottesgedankens und der Heiligkeit überhaupt, die nicht nur das Christusbild, sondern alle „materiellen" und sinnlichen Vermittlungen und somit auch alle heiligen Bilder schlechthin verwirft. Dabei hat Eusebios die abschreckende Macht des heidnischen Götzendienstes in ihrer verführerischen Gewalt noch ganz unmittelbar vor Augen.

IV.

Allein die Entwicklung schreitet seit Konstantin schnell weiter. Das alttestamentliche Verbot der Gottesdarstellung hat Konstantin selbst allem Anschein nach nirgends übertreten und auch sonst keine heiligen, kultisch verehrten Bilder zugelassen. Aber indem er das Labarum zu einem christlichen Symbol erhob, dem als Feldzeichen und gewiß auch sonst die heidnischen Formen sakraler Verehrung zuteil wurden, hat er zum erstenmal in die geschlos-

sene theologische Front der Kirche eine Bresche gelegt, und das ist nicht ohne weitergreifende Folgen geblieben [13].

Dazu kommen die repräsentativen Bedürfnisse der offiziellen Staatskirche, deren großartige Bauten und Ausstattung auch die Kunst und den Luxus in Anspruch nehmen. Die alte pietistische Aversion gegen Pomp und Pracht verschwindet zwar nicht gänzlich – sie gewinnt im Gegensatz z. T. sogar einen verschärften, mönchisch-asketischen Akzent; aber sie kann, aufs große Ganze gesehen, doch nicht mehr puristisch durchgehalten werden. Neben der Darstellung des Kreuzes und mehr dekorativen und genrehaften Motiven erscheinen in den Kirchen alsbald auch szenische Darstellungen biblischer und ganz besonders auch martyrologischer Vorgänge, die als solche keinen Anstoß erregen, sondern von den Theologen selbst z. T. freudig begrüßt werden [14]. Bilder der Heiligen, sogar noch lebender Heiliger (Paulinus neben Martin von Tours), Christi selber und der Apostel bleiben nicht aus. Nur eine Darstellung Gottvaters ist wie früher und wie im ganzen Altertum völlig ausgeschlossen [15].

---

[13] Dagegen hatte noch Minucius Felix, Oct. 28, 6 erklärt: cruces nec colimus nec optamus, und kein Kirchenvater vor Konstantin bejaht oder erwähnt auch nur sichtbare Kreuze. Trotz der erweiterten und z. T. veränderten archäologischen Erkenntnis scheinen mir die Ausführungen Hugo Kochs S. 45 ff. über die geschichtliche Bedeutung des konstantinischen Labarum-Kultes im wesentlichen nach wie vor richtig zu sein.

[14] Die ersten Erwähnungen von kirchlichen Bildern bei Basilius, Gregor v. Nyssa, Asterios, Prudentius usw. haben fast durchweg martyrologische Darstellungen im Auge, die z. T. auch dem besonderen Zweck der Bauwerke entsprochen haben mögen. Ich verzichte bewußt darauf, die literarischen Äußerungen hier durch archäologische Hinweise zu ergänzen oder zu überprüfen (Dura, S. Constanza? San Pietro?).

[15] Eine Ausnahme mögen höchstens einige volkstümliche Darstellungen gemacht haben, zu denen die bekannten Sarkophagreliefs aus der Urgeschichte gezählt werden mögen und die vielleicht auch Augustin, fid. et symb. 7 im Auge hat. Es ist mir nicht so sicher wie Adolf Krücke, daß es sich hier nirgends um Gottvaterdarstellungen gehandelt haben kann, in seinen im ganzen freilich überzeugenden Darlegungen „über einige angebliche Darstellungen Gott-Vaters im frühen Mittelalter", Marb. Jahrb. f. Kunstwiss. 10 (1937) 5–36.

Aber ganz ohne Widerspruch ist diese Entwicklung gleichwohl nicht verlaufen [16]. Durch die Untersuchungen von Holl [17] kann es als sicher gelten, daß jedenfalls der Bischof Epiphanios von Salamis noch vor dem Ende des 4. Jahrhunderts einen leidenschaftlichen Kampf gegen die christlichen Bilder eröffnet hat und bis zu seinem Tode nicht müde geworden ist, in dieser Frage das Gewissen seiner Kollegen, des Kaisers und – angesichts der Erfolglosigkeit seiner Bemühungen – wenigstens seiner eigenen Gemeinde aufzurütteln, um sie bei der alten Strenge zu erhalten. Weder in der Kirche noch auf den Friedhöfen der Christen haben Bilder etwas zu suchen. Als Epiphanios in der Kirche eines palästinensischen Fleckens einen Vorhang mit eingewebten heiligen Gestalten entdeckt, reißt er ihn persönlich herunter und läßt den Stoff zu Grabtüchern für die Armen verwenden. Wer die Heiligen oder gar die körperlosen Engel, wie man sagt, „zum ehrenden Gedächtnis" (*εἰς μνημόσυνον καὶ τιμήν*) zu malen unternimmt, der fügt ihnen vielmehr eine Beleidigung zu. Es ist unsinnig und heidnisch, das übersinnliche Leben in toten Stoff bannen zu wollen, statt einen Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit zu üben. Dabei beruft sich Epiphanios mit besonderem Nachdruck auf die kirchliche Tradition, die unaufgebbaren „Überlieferungen, die ihr empfangen habt" (*παραδόσεις, ἃς παρελάβετε*): „Wer von den alten Vätern hätte ein Bild Christi gemalt und in der Kirche oder im eigenen Hause oder an den Türvorhängen angebracht? Wer von den alten Bischöfen hätte Christus damit entehrt, daß er ihn malen ließ?"

Besonders wichtig ist auch hier wieder die christologische Zu-

---

[16] So z. B. bei Hieronymus; vgl. Rud. Eiswirth, Hieronymus' Stellung zur Literatur und Kunst (1955) 53 ff.

[17] Karl Holl, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung, Sitzungsber. d. preuß. Akad. 1916 XXXV = Gesammelte Aufsätze z. Kirchengeschichte 2 (1928) 351–387 (hier auch der vollständige Text der im folgenden angezogenen Fragmente). Die dagegen von Georg Ostrogorsky, Studien (u. S. 241 Anm. 1) S. 61 ff. vorgebrachten Einwendungen haben sich mit Recht nicht durchgesetzt.

spitzung. Die Gegner sagen zwar, „daß Christus als vollkommener Mensch aus der Jungfrau Maria geboren sei" und daß sie ihn „darum als Menschen darstellen" dürften. Aber der unfaßbare, göttliche Logos Gottes ist nicht dazu Mensch geworden, daß wir ihn mit Farben an die Wände schmieren sollten. Denn er wird im Sinne des Epiphanios zwar „als Mensch bezeichnet, aber nicht als bloßer Mensch". Er ist doch „ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, indem er Gott und Mensch geworden ist, ohne seine Natur zu verändern, vielmehr nach jeder Seite hin in bezug auf beide vermittelnd" (anc. 44, 5 f.). Gottheit und Menschheit sind so eng verbunden, die Menschheit ist so tief in das göttliche Wesen erhoben und eingetaucht, daß es unmöglich geworden ist, sie jetzt noch als einfache Menschheit zu fassen. „Wie will man den Unfaßbaren, Unaussprechlichen, Unausdenkbaren und Unumschreibbaren malend umschreiben, den nicht einmal Moses anzuschauen vermochte?" Es gibt also überhaupt keine wirklichen, sondern nur „fälschlich so genannte Bilder" Christi (*ψευδώνυμοι εἰκόνες*).

Wie man sieht, hebt Epiphanios zur Ablehnung der Christusbilder nicht mehr auf das Verschluckt- und Verwandeltwerden der menschlichen Natur Christi ab – eine solche Aussage empfände er bereits selber nicht mehr als orthodox –, sondern nur auf die unlösbare Einheit der Naturen in der einen Person des Mittlers, womit hinsichtlich der Abbildbarkeit das gleiche Resultat erreicht wird. Er bewegt sich hiermit in der Bahn der späteren „alexandrinischen" Christus-Spekulation. Und vielleicht ist es kein Zufall, daß auch Gregor von Nazianz, der großartiger und stärker als irgendein anderer Theologe dieser Zeit den Gedanken der Einheit der gottmenschlichen Christusperson in ihrer wunderbaren Erlösungsbedeutung herausarbeitet, von Christusbildern und überhaupt von christlichen Bildern schweigt, während er die großen Maler der klassischen Antike ganz unbefangen erwähnt.

Dagegen erwärmt sich Basilios bereits für gemalte Martyriumszenen, in denen auch Christus in halbsymbolischer Form als

Kampfrichter (*τῶν παλαισμάτων ἀγωνοθέτης*) erscheint. „Denn was das Wort der Geschichtserzählung zu Gehör bringt, das stellt die Malerei dar und führt es schweigend vor Augen“ [18]. Und bei Gregor von Nyssa wird es ganz deutlich, daß eine Rechtfertigung von Christusbildern am ehesten unter den Voraussetzungen einer mehr „antiochenischen“, dyophysitischen Christologie möglich ist. Seine Theologie legt darauf Wert, daß die Menschheit Christi in keiner Weise mit der Gottheit verschmilzt. Sie ist nur Gottes Herberge (*θεοῦ δοχεῖον*), der Mensch Jesus ist ein Gott empfangender Mensch (*θεοδόχος ἄνθρωπος*) und besitzt das Gott empfangende Fleisch, bleibt aber unvermischt. Es gibt eine Betrachtung der fleischlichen und göttlichen Eigentümlichkeiten, soweit sie jeweils als solche ins Auge gefaßt werden (*θεοδόχος σὰρξ, διαμένει δὲ ἀσύγχυτος, τῶν τε τῆς σαρκὸς καὶ τῶν τῆς θεότητος ἰδιωμάτων ἡ θεωρία, ἕως ἂν ἐφ᾽ ἑαυτῶν θεωρεῖται τούτων ἑκάτερον*). Danach versteht sich auch seine Bemerkung, daß eine Darstellung des Kampfrichters Christus, die er ebenfalls kennt, diesen nur nach seiner menschlichen Seite hin (*τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς*) zur Darstellung brächte – die göttliche bleibt der Kunst unerreichbar und versagt, nimmt aber erst nach der Himmelfahrt völlig die Menschheit in sich auf.

V.

Karl Holl hat gelegentlich auf die auf den ersten Blick überraschende Tatsache hingewiesen, daß in der Entwicklung der Bilderverehrung „nur der erste, noch harmlose Schritt“, nämlich daß man in der Kirche Bilder religiösen Inhalts überhaupt zur Darstellung brachte, Widerspruch hervorgerufen habe, „der schlimmere zweite Schritt, die Herübernahme der heidnischen Auffassung und Verehrung des Bildes“, dagegen ohne solchen Wi-

[18] Eusebius hatte dagegen (am Schluß des fragmentarischen Briefes an Konstantia) gerade umgekehrt aus der malenden Kraft des Gotteswortes die Entbehrlichkeit und Verwerflichkeit aller wirklichen Malerei des Heiligen gefolgert: *τίνα μᾶλλον ἀγαθὸν ζωγράφον αὐτοῦ τοῦ θεοῦ λόγου ἔχοιμεν ἄν;*

derspruch erfolgt sei; die Reaktion, die der Bilderstreit Jahrhunderte später gebracht habe, sei dann zu spät gekommen [19]. Die scheinbare Seltsamkeit dieses Vorgangs läßt sich zum Teil wohl daraus verständlich machen, daß Bild und Bilderverehrung, eine im weitesten Sinne „kultische" Einstellung gegenüber der Wirklichkeit des Bildes, für den antiken, südländischen und überhaupt jeden naiven Menschen viel enger zusammenhängen, als es der modernen, kühlen und rein ästhetischen Betrachtung des Bildes entspricht. Diese Haltung ist elementarer und ursprünglicher als jede bestimmte theologische Deutung und gilt für den politischen und den rein menschlichen Bereich genau so selbstverständlich wie für den im engeren Sinne religiösen. Das Bild wird ohne weiteres geliebt, begrüßt, geschmückt und geehrt; wer das Bild eines geschätzten Menschen erblickt, der „verehrt" es auch [20]. Ein lehrreiches Beispiel hierfür bieten in der christlichen Welt die gnostisch orientierten Johannesakten aus dem späteren zweiten Jahrhundert. Der jungbekehrte Christ Lykomedes hat sich durch einen geschickten Maler unbemerkt ein Bild des Apostels herstellen lassen, das er in seinem Schlafzimmer aufbaut, bekränzt und mit einem Altärchen auszeichnet, auf dem Lampen stehen. Johannes stellt ihn darüber zur Rede, in der Meinung, daß es sich um die Verehrung eines heidnischen Götzen handele. Als er über den wahren Tatbestand aufgeklärt ist, beschränkt er sich darauf, über die Eitelkeit einer solchen am Äußerlichen haftenden Porträtkunst im allgemeinen Vortrag zu halten: das, worauf es ankäme, sei vielmehr, das unsichtbare Bild der Seele mit den Farben der geistlichen Tugenden auszumalen. Die Frage des Götzendienstes und der Verehrung des Bildes ist damit erledigt und findet als solche keine weitere Beachtung [21]. Es erscheint also als selbstver-

---

[19] Karl Holl, Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung, Ges. Aufs. 2 (1928) 388. Die Feststellung selbst verdient übrigens eine Einschränkung: u. S. 232, 238 f.

[20] Auch Epiphanios polemisiert gleichzeitig gegen Bilderdarstellung und Bilderverehrung in der Kirche.

[21] Die auffallende, fast scherzende Form, in der die Frage des Götzendien-

ständlich und mehr oder weniger natürlich, daß jeder, der das Bild eines verehrten Menschen besitzt, ihm in dieser Weise auch seine Achtung und Verehrung erweist.

Die scharfe Unterscheidung zwischen dem belehrenden und erinnernden Wert des „bloßen" Bildes von der unzulässigen „Verehrung" oder „Anbetung" der darauf dargestellten Personen ist das Ergebnis einer ersten Übernahme und Rechtfertigung der Bilder durch die christliche Kirche, wie sie durch die Theologen des ausgehenden vierten Jahrhunderts begründet wird [22]. Die Rechtfertigung des Bildes erfolgt zunächst allgemein vom Inhaltlichen her im Sinne einer sogenannten „biblia pauperum", d. h. das Bild gilt durch das, was es zeigt und ins Gedächtnis ruft, für jedermann und ganz besonders für das einfache, des Lesens unkundige Volk der „geistlich Armen" als ein nützliches, ja schließlich ein nahezu unentbehrliches Erziehungsmittel. Dieser Gesichtspunkt kündet sich schon bei Basilios und Gregor von Nyssa an und wird auch im Abendland von Paulin von Nola gestreift, der die bildende Kunst bei seinen Kirchenbauten in großem Stile in Dienst nimmt und dabei den Nutzen für die *rusticitas non lassa fide neque docta legendi* hervorhebt. Ausführlich wird der Gedanke erstmals vom heiligen Nilus, einem Schüler des Chrysostomos, entwickelt, der für das Kircheninnere statt der vorgeschlagenen weltlichen Motive vielmehr alt- und neutestamentliche Szenen empfiehlt, „damit die des Schreibens Unkundigen, die auch die heiligen Schriften nicht lesen können, durch die Betrachtung des Bildes an die Rechtschaffenheit der echten Diener des wahren Gottes erinnert und zur Nachahmung der herrlichen und groß-

stes behandelt wird, mag mit dem gnostischen Charakter der Johannesakten zusammenhängen. Daß die Pointe dieser Geschichte, wie Holl a.a.O. S. 392 Anm. 1 will, darin läge, daß hier die Abbildung eines *Apostels* verurteilt werde, kann ich nicht finden. Es handelt sich um ganz allgemeine, gnostisch-spiritualistische Gedanken von dem höheren und alleinigen Wert des Geistigen und der Seele (ähnlich Origenes, Cels. VIII 18). Vgl. im übrigen die Heidelberger theol. Diss. von Carl-Luitpold Sturhahn, Die Christologie der ältesten apokr. Apostelakten (1951 ungedr.).

[22] Das erste Beispiel schon bei Methodios, autex. XV 6.

artigen Tugendwerke angespornt werden". Theodoret ist diese volkspädagogische Bedeutung des Bildes bereits so selbstverständlich, daß er auch den Heiden Kyros nach derartigen Erwägungen verfahren läßt, als er – in seinem Fall natürlich vom Teufel getrieben – für die des Lesens und der Philosophie unkundige Bevölkerung Bilder heidnischer Götzen errichtete.

Uns ist diese Theorie vor allem durch die klassische Formulierung geläufig, die ihr Papst Gregor der Große gegeben hat. Unter ausdrücklicher Verwerfung der Bilderverehrung wie des Bildersturmes, den der Bischof Serenus von Marseille begonnen hatte, wird dieser über den rechten Gebrauch der christlichen Bilder belehrt: *aliud est enim picturam adorare, aliud picturae historia, quid sit adorandum, addiscere.* Der Anlaß des Briefes zeigt immerhin, daß die Widerstände gegen das religiöse Bild noch zu Ausgang des 6. Jahrhunderts nicht völlig überwunden waren. Sie sind ja auch in der Folgezeit von Claudius von Turin bis zu den Bilderstürmern der Reformationszeit immer wieder einmal aufgelebt. Aber im allgemeinen hat sich das Abendland bei dieser pädagogisch-didaktischen, leicht historisierenden Auffassung des christlichen Bildes beruhigt und hat an ihr festgehalten [23]. Nach Thomas von Aquino haben die Bilder in der Kirche den dreifachen Zweck, *ad instructionem rudium,* zur Stärkung der *memoria* und *ad excitandum devotionis affectum* beizutragen. Die Theologen der Gegenreformation haben sich im Blick auf die protestantische Kritik womöglich noch vorsichtiger ausgedrückt [24], und auch Martin Luther folgt in der Abwehr des bilderstürmerischen und reformierten Radikalismus im wesentlichen dem alten Gedanken der „biblia pauperum" [25]. So kraß der Reliquien- und

[23] G. Ladner, Der Bilderstreit und die Kunstlehren der byzantinischen und abendländischen Theologie, Zeitschr. f. Kirchengesch. 50 (1931) 1 ff., bes. 12 ff.

[24] Sie haben auf die Rechtfertigung der Bilderverehrung durch den Zusammenhang von Prototyp und Eikon verzichtet, den der Süditaliener Thomas immerhin noch kennt und heranzieht: Lukas Koch, Zur Theologie der Christusikone, Bened. Monatschr. 20 (1938) 172.

[25] H. v. Campenhausen, Die Bilderfrage in der Reformation, u. S. 392 f., 395.

Sakramentskult gerade im Abendland gepflegt worden ist[26] – die Bilderverehrung spielt hier eigentlich doch nur im Bereich der niederen Kirchlichkeit eine stärker bestimmende, „abergläubische" Rolle[27].

Die Frage, woran das liegen mag, läßt sich wohl stellen. Der allgemeine Hinweis auf die größere „Nüchternheit" des nordischen und abendländischen Menschen kann nicht recht befriedigen und erscheint im Blick auf viele Mönche und Nonnen auch in sich problematisch. Eher wäre schon an die stärker fortwirkende Bedeutung der Missionsaufgabe zu erinnern mit ihrer scharfen Abwehr des Götzendienstes und ihrer Neigung zu aufklärender Didaktik. Aber entscheidend ist wohl die tiefere Eigenart der abendländischen Frömmigkeit und Theologie im ganzen, die sich an den deus crucifixus hält, mehr als an den deus incarnatus. Sie erscheint in der eigentümlich moralisch-juristisch-politischen Fassung des christlichen Erlösungsgedankens und der ihm entsprechenden Aneignung des Heils. Der Abendländer sucht die Rettung durch die heilbringende Tat – sei es Gottes, sei es des Gott begegnenden oder für Gott handelnden Menschen. Er hält sich auch in der Kirche an das handelnde oder gehandelte Gotteswort, das sich seinem Wesen nach nicht „bildlich" verstehen oder gar durch ein Bild ersetzen läßt. Und damit hat sich in der Tat ein wesentlicher Zug der urchristlichen, geschichtlichen Auffassung des Heils in allen Umbildungen und Verbildungen lebendig erhalten.

VI.

Die Theologie der griechischen Bilderfreunde zeigt dagegen von Anfang an eine charakteristische Bevorzugung der optisch-ästhetischen Vorstellungen und Begriffe vor den akustisch-ge-

[26] Der Reliquien- und Sakramentskult hängen dabei unter sich zusammen, und auch zu den bildlichen Darstellungen führt von hier aus eine Brücke.

[27] Umgekehrt tritt im Osten die Reliquie hinter dem Bilde zurück, das doch zuerst von dort aus seine Heiligkeit empfing: A. Grabar, Martyrium. Recherches sur le cult des reliques et l'art chrétien antique II: Iconographie (1946) 343 ff. („Des reliques aux icones").

schichtlichen. Hier wirkt sich ein genuin griechisches Erbe aus, das über Plato und die Neuplatoniker das Denken aller griechischen Väter bestimmt hat. Es färbt schon die frühen Äußerungen im Sinne der biblia pauperum und wird von den Verteidigern der Bilder im 8. und 9. Jahrhundert ausführlich begründet[28]. Der „nach dem Leben" und der „mit Worten malende" Künstler (ζωγράφος und λογογράφος) gehören danach auch in der Kirche zusammen; sie ergänzen einander, so wie in bestimmten Codices die Bild- und Schriftseiten einander gegenüberstehen. Beide haben die gleiche Bedeutung, „von ein und derselben Freudenbotschaft Bericht zu geben" (ὅτι ἀμφότεροι μίαν ἐξήγησιν εὐαγγελίζονται, Ps. Johannes Dam.). Dementsprechend werden schon die urchristlichen Berichterstatter wie Lukas, Nikodemus u. a. mit Vorliebe zugleich als Maler oder Urheber von Bildern ausgegeben[29], und wer umgekehrt nicht mehr predigen und verkündigen darf, der darf auch nicht malen: auf dem Konstantinopeler Konzil von 869 wird den Exkommunizierten das Ikonenmalen wie das Lehren verboten.

In Wirklichkeit stehen Wort und Bild einander aber nicht nur gleich; das Bild hat vor dem Wort auch ganz eindeutige Vorzüge. Es ist eindringlicher und ergreifender, es faßt alles viel kürzer zusammen und schließt jedes Mißverständnis aus; es bedeutet geradezu „Autopsie", bei der keine Täuschungen mehr in Betracht kommen. Das Bild ist in der Kirche ganz unentbehrlich. Der Gesichtssinn ist der erste menschliche Sinn und muß darum vor allen anderen durch das Anschauen des Bildes Christi geheiligt werden. Das Wort hat schon deshalb keinen prinzipiellen Vorrang vor dem Bilde, weil ja auch die Worte nur Bilder, Abstraktionen der geschauten Dinge sind. So kann man auch die heilige Schrift als

---

[28] Zum folgenden die Belege bei Lukas Koch, a.a.O., besonders Bened. Monatschr. 19 (1937) 381 ff.

[29] Ernst von Dobschütz, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende (1899) 28. Friedrich Matz macht mich darauf aufmerksam, daß die Nachricht, Sokrates sei ein Bildhauer gewesen, hierzu vielleicht eine antike Parallele bildet.

Bild bezeichnen[30]. „Alles ist ein Bild, und das Bild ist alles“ [31]. Das Bild entspricht zugleich in besonderer Weise unserer ganzen irdischen Natur: „Denn da wir aus Fleisch und Blut bestehen, so drängt es uns, das, wovon wir in der Seele voll überzeugt sind, auch durch die Schau zu bestätigen“ (Germanos von Konstantinopel).

Doch beschränkt sich die griechische Theologie nicht auf solche allgemeinen Gesichtspunkte; sie übernimmt auch die spezielle Rechtfertigung des heiligen Bildes aus der antiken, griechisch-philosophischen Tradition und wird damit zur Erbin der bilderfreundlichen Ergebnisse eines älteren philosophischen „Bilderstreits“, der seit der aufklärenden Kritik des Xenophanes viele Stadien durchlaufen und zuletzt bei Jamblichos und Julian mit der vollen Rechtfertigung des heiligen Götterbildes geendet hatte[32]. Die Barbarisierung und Orientalisierung seit dem 3. Jahrhundert, der wachsende Gegensatz zu den Christen, das Bedürfnis nach politischem Rückhalt seitens der Philosophen und nach „weltanschaulicher“ Stärkung von seiten des Reiches waren dabei in seltsamer Weise mit der inneren Entwicklung der spätplatonischen Philosophie zusammengekommen. Jetzt kommt die Theorie auch den theologischen Tendenzen und praktischen Bedürfnissen der siegreichen Reichskirche entgegen.

Es handelt sich gleichsam um eine Übertragung des allegorischen Auslegungsprinzips auf die Welt im Großen. Sie ist eine

---

[30] Typisch ist der häufige Hinweis auf die liturgische Verehrung des Evangelienbuches während des Gottesdienstes. Schon der bloße Anblick der heiligen Bücher, *αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν τῶν βιβλίων ἡ ὄψις*, macht nach einem Epiphanios zugeschriebenen Wort (apopht. 8) langsamer zur Sünde und treibt zur Gerechtigkeit an.

[31] Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 2 (1914) 484.

[32] Hierzu Geffcken o. S. 35 Anm. 1 und: Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums. 1920; Charly Clerc, Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du IIe siècle après J.-C. 1915; Pierre de Labriolle, La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle 1934. Vorwiegend philologisch: P. Aubin, L'„image“ dans l'œuvre de Plotin, Rech. sc. rel. 41 (1953) 348 ff.

geheimnisvolle, von oben nach unten spiegelnde und dann im Aufstieg wieder von unten nach oben gleitende Welt. Der jenseitige Gott ist von geistigen Urbildern umgeben, die sinnliche Abbilder erzeugen, und die Abbilder bezeugen für den empfänglichen Sinn wieder die Schönheit des geistigen Urbilds und weisen dem, der sie recht zu sehen vermag, damit den Weg. War es nach diesem allgemeinen Schema zunächst möglich gewesen, die sinnlichen Bilder am Urbild geistiger Wahrheit und Schönheit zu messen und danach auch abzuwerten oder ganz zu verwerfen, wie es z. B. schon Klemens und Origenes innerhalb der Kirche getan haben, so entscheidet sich die spätheidnische Philosophie gleichzeitig oder bald danach vielmehr für die Bejahung der Bilder und ihres mehr oder weniger massiven Kults, wobei die symbolistischen und ästhetischen Deutungen mit volkspädagogischen, historisch-romantisierenden und magisch-phantastischen Argumenten durcheinander gehen. Schon Kelsos weist so die christlichen Vorwürfe im Tone vornehmer Überlegenheit zurück. Wer den Heiden religiösen Materialismus und Götzendienst zutraut, der hat auch nach Porphyrios den tiefen, geistigen Sinn ihrer Religion noch gar nicht begriffen. Aber während die früheren Kirchenväter wie Origenes, Laktanz und andere solche Erklärungen mit offenem Spott zurückgewiesen hatten, bereitet sich etwa seit dem Übergang vom 5. zum 6. Jahrhundert eine grundsätzliche Wandlung vor. Die Kirche übernimmt die bekämpfte Denkweise, auch im Blick auf die „Bilder", so wie sie sie schon vorher zur Rechtfertigung ihres Kultus und ihrer Sakramente übernommen hatte[33]. Auch sie verehrt jetzt das Übersinnliche grundsätzlich im Sinnlichen, wenn auch – natürlich – nur gleichnisweise (*σχημάτων ἀναλογούντων*), wie Johannes Damascenus sagt.

Ganz wie innerhalb des Heidentums, z. B. bei Porphyrios, ringt dabei die mehr psychologisch-künstlerische Theorie des Bildes mit einer stofflich-magischen Auffassung. Jene herrscht in der gebildeten Theologie, die an den griechischen Traditionen festhält. Sie

[33] Pseudo-Dionys zieht die Bilderverehrung noch nicht in Betracht.

sucht den Zusammenhang mit dem Urbild über die Betonung des Sinnes der Darstellung und der vergegenwärtigenden Gestalt, die das Bild dem Bewußtsein des Betrachters nahe bringt. Das Bild wird hier, mit Thomas von Aquino zu reden, nicht *in quantum est res quaedam* verehrt, sondern nur *in quantum est imago*. Aber je tiefer der Glaube geistig und moralisch absinkt, um so primitiver, magischer und substanzieller wird auch das Verständnis des vor Augen stehenden heiligen Bildes.

Die geschichtliche Entwicklung der Bilderverehrung ist hier nicht darzustellen. Sie dringt unaufhaltsam vor, und es ist klar, daß sie mit dem aus neuplatonischer Tradition stammenden Gedankengut im Grund nicht wirksam bekämpft werden kann. Die Styliten und überhaupt die Mönche stellen die eifrigsten Vorkämpfer des Bilderkults in z. T. ganz rohen Formen [34]. In justinianischer Zeit beginnen die vom Himmel stammenden oder sonst auf wunderbare Weise entstandenen Bilder eine große Rolle zu spielen, die sogenannten „nicht mit Händen gemachten" (*ἀχειροποίητοι*), die Nachfolger der heidnisch-antiken „vom Himmel gefallenen" Bilder (*διιπετῆ*). Hier scheint sich der krasseste religiöse Materialismus des Bildes bemächtigen zu wollen. Allein es ist interessant zu sehen, wie der Gedanke der Authentizität im Sinne einer historischen Echtheit der Bild*gestalt*, der Ähnlichkeit des Dargestellten, den Glauben an die Heiligkeit des einzelnen wunderbaren Gegenstandes mit der Zeit wieder zurückdrängt und allein wesentlich bleibt. Im Bilderstreit spielen die wunderbar entstandenen Bilder keine besondere Rolle mehr. Aber es gibt eine ernstgenommene Tradition, die für die einzelnen Bildtypen eingehalten werden muß, und es gibt eine „Sukzession" der Bilder und ihrer Kopien, die ihrem Sinne nach völlig der Sukzession der Bischöfe entspricht [35].

In der volkstümlichen Bilderfrömmigkeit ist fast jede Form des Aberglaubens möglich. Die Bilder erstrahlen im übernatür-

---

[34] Vgl. Holl (o. S. 229 Anm. 2) S. 388–398.

[35] Dobschütz a.a.O. S. 268 ff.

lichen Glanz, sie gießen Öl aus gemalten Kannen, sie bluten, wenn man sie verletzt, sie geben Kredit oder zum mindesten Bürgschaft für geldbedürftige Christen [36], sie werden zu Paten gebeten [37] und dergleichen mehr [38]. Der Bilderaberglaube geht z. T. so weit, daß man die Farben der Ikonen in den Abendmahlswein kratzt oder umgekehrt den Farben, mit denen man malt, das Pulver aus gestoßenen Reliquien beisetzt, um die stoffliche Heiligkeit des Bildes selbst zu erhöhen [39]. Es erscheint von hier aus verständlich, daß es angesichts solcher Mißbräuche noch einmal zu einer Reaktion kommen mußte. Allein so einfach ist dem Problem des Ikonoklasmus im ganzen nicht beizukommen.

VII.

Der große, anderthalb Jahrhunderte währende Bilderstreit [40] ist nicht plötzlich hereingebrochen, sondern hat sich im Osten langsam vorbereitet. Die Ausbreitung der Bilderverehrung war

[36] Vgl. die hübsche Geschichte bei Erich Caspar, Papst Gregor II. und der Bilderstreit, ZKG 52 (1933) 51 f.

[37] Theodorus Studita, ep. I 17, der eine solche Geschichte berichtet, fügt allerdings hinzu, daß es in Wahrheit der dargestellte Heilige gewesen sei, „welcher *durch* seine Ikone das Kind aus der Taufe hob", und Lukas Koch findet es, Ben. Monatschr. 20 (1938) 174, erforderlich, diese Aufklärung gegen „die Skpesis und Kritik unsrer Tage", etwa bei Schwarzlose (vgl. Anm. 40), berichtigend vorzubringen. Auf einen Lactantius hätte er damit wenig Eindruck gemacht, wie man div. inst. II 2, 1 ff. nachlesen mag.

[38] Weitere Belege bei Kollwitz, a.a.O. S. 9 ff., 16 f.

[39] Diese letzte Nachricht, die aus späterer Zeit stammt, verdanke ich einer brieflichen Mitteilung von Georg Ostrogorsky, der dazu auf die Moskauer Zeitschrift „Voprosy Restavracii" (1926) verweist; vgl. auch R. v. Walter in: Der christliche Osten – Geist und Gestalt (1939) 114.

[40] Zum folgenden vor allem: Georg Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates. 1940; viel Material auch in der älteren, vielfach überholten Darstellung von Karl Schwarzlose, Der Bilderstreit – der Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und Freiheit. 1890 und bei H. Leclercq, Art. „Images (culte et querelle des)", Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie VII 1 (1926) 180 ff. E. J. Martin, A History of Iconoclastic Controversy, London 1930 und G. B. Ladner, Origin and significance of the byzantine iconoclastic controversy, Mediaev. Studies 2 (1940) 127–149 waren mir nicht erreichbar.

in den verschiedenen Provinzen und Schichten nicht gleichmäßig erfolgt, und schon darum war die Bilderfrage auch in den Jahrhunderten vorher eigentlich nie völlig zur Ruhe gekommen[41]. Auch steht sie nicht etwa isoliert da, sondern gehört in den großen Zusammenhang der ost-westlichen Auseinandersetzung mit hinein. Dabei ist für unser Problem in erster Linie nicht an den Islam zu denken, dessen Feindschaft gegen das religiöse Bild z. T. sogar umgekehrt durch die Theologie der Ikonoklasten bestimmt sein dürfte[42]. Viel wichtiger ist der Einfluß der in den asiatischen Provinzen besonders stark verbreiteten Juden, gegen die der Eröffner des Bilderstreits, Leo III., mit Zwangstaufen vorging, sowie die Rücksicht auf verschiedene östliche Sekten wie Markioniten und Paulikianer[43]; auch die nestorianischen und monophysitischen Nebenkirchen lehnten die heiligen Bilder ab.

Außerdem ist der Bilderstreit nur ein Moment innerhalb eines umfassenden Kulturkampfs; die „Ikonomachia" war von Anfang an Teil einer politischen „Monomachia"[44] oder ist doch sehr schnell zu einer solchen geworden. Der übermäßige Einfluß des Mönchtums, die Macht, die der klösterliche Feudalismus und die Kirche überhaupt im öffentlichen Leben ausübten, sollte zugunsten der Staatsregierung gebrochen werden. Der Kampf verbindet sich mit den feindseligen Instinkten einer primitiven, militärischen „Aufklärung" – die Armee ist bis zuletzt der stärkste Rückhalt der ikonoklastischen Bewegung. Auch die Herrscher sind z. T.

---

[41] Hierzu Sirarpie der Nersessian, Une apologie des images du septième siècle, Byzantion 17 (1944/45) 58–87 und vor allem N. H. Baynes, The Icons before Iconoclasm, a.a.O. S. 226–239.

[42] C. H. Becker, Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung in: Islamstudien 1 (1924) 432–449. Das erste gegen die christlichen Bilder gerichtete Edikt ist zwar vom ägyptischen Kalifen Jazid II. schon 723 erlassen worden. Aber noch Johannes Damascenus richtet seine Polemik nur gegen Ikonoklasten und Juden, nicht gegen Mohammedaner.

[43] Die Paulikianer dürften bei der Ablehnung der Bilder von den Markioniten abhängig gewesen sein: F. Scheidweiler, Paulikianerprobleme, Byz. Zeitschr. 44 (1951) 371.

[44] A. A. Vasiliev, History of the Byzantine Empire. 1928, S. 317.

von einer echten, religiösen Leidenschaft erfüllt, nicht nur gegen den Bilderdienst, sondern auch gegen die übertriebene Marienverehrung, die Anrufung der Heiligen und die „zivile" Frömmigkeit der Mönche und Kirchenmänner überhaupt. Konstantin V. „Kopronymos" soll, ähnlich wie Justinian, nicht weniger als dreizehn theologische Kampfschriften persönlich verfaßt haben, von denen auch einige Fragmente noch erhalten sind.

Doch wäre es grundverkehrt, diese gläubige Bilderfeindschaft im Sinne einer höheren Geistigkeit und Bildung zu interpretieren. Das Gegenteil trifft zu. Die klassisch-griechische Tradition steht überall gegen die Ikonoklasten. Eine der ersten Folgen des bilderfeindlichen Edikts von 730 ist die Schließung der Konstantinopler Hochschule (*οἰκουμενικὸν διδασκαλεῖον*) durch Leo III. Die Bilderfeinde gelten ihren Gegnern nicht nur als satanische Ketzer, sondern auch als kulturelle Barbaren. Selbst ein Abendländer wie Papst Gregor II.[45] schreibt in einem heute meist wieder für echt angesehenen Briefe in diesem Sinne an den Kaiser: „Geh umher, wo Schule gehalten wird, und sprich: Ich bin der Zerstörer und Verfolger der Bilder. Alsbald werden sie dir ihre Schreibtafeln auf den Kopf schlagen, und was du von den Weisen nicht gelernt hast, darüber werden dich die unvernünftigen, kleinen Kinder belehren." Der Bilderstreit ist die Epoche, in der die politischen Führer des byzantinischen Reiches vorzüglich in den Osten starren und der größte Teil von Italien für immer verloren geht. Die europäischen, gräzisierten Provinzen, besonders des Balkans, setzen ihrer Kulturpolitik bis zuletzt den stärksten Widerstand entgegen[46].

[45] Der jedoch mit der byzantinischen Ideenwelt besonders wohl vertraut war: Georg Ostrogorsky, Rom und Byzanz im Kampf um die Bilderverehrung, Semin. Kondakov. 6 (1933) 83 f.

[46] Ein armenischer Mönch des frühen 7. Jahrhunderts, Vrt'anes K'ert'ogh, sieht, wiewohl selbst ein Verteidiger der Bilder, in den kirchlichen Bildern geradezu einen griechischen Import: „Car jusqu'à présent personne chez les Arméniens ne savait faire des images, mais on les apportait de chez les Grecs, et notre culture venait aussi de chez eux, et ils n'étaient pas perdus"; so die Übersetzung von der Nersessian, a.a.O 67; dazu S. 75.

Gerade als Bilderstreit offenbart aber die große Auseinandersetzung damals ganz unmittelbar ihren politischen Sinn und Charakter[47]. Die alte kultische Verehrung des Kaiserbildes war besonders seit der diokletianischen Reform ein festes Element des politischen Zeremoniells geworden und war – mit gelegentlichen theologischen Uminterpretationen – in dieser Bedeutung auch von der christlichen Kirche ohne Widerspruch übernommen worden. In der Lager- und Standartenreligion der Armee hatte sie ihren festesten Platz, aber auch im zivilen Leben, in der Justiz, im Theater usw. erscheint das Kaiserbild mit offizieller Regelmäßigkeit und empfängt alle Ehrungen, wie sie auch dem Kaiser in Person zustehen. „Das Bild *ist* der Kaiser"; beide sind schon nach Athanasios „ein und dasselbe" (ἕντι). Jeder Umsturz zeigt sich sofort in der entsprechenden Behandlung der öffentlichen Bilder, die von den Feldzeichen gerissen und von ihren Postamenten geworfen werden. Zu den regelmäßigen Regierungsakten eines neuen Herrschers gehört die Aussendung seines Bildes in alle Provinzen und Städte, wo es in großer Prozession mit Kerzen, Weihrauch usw. feierlich eingeholt und dann aufgestellt wird (mitunter in den Kirchen selbst). Der Vergleich des Christusbildes mit dem Herrscherbild gehört danach zu den überzeugendsten, immer wieder gebrauchten Argumenten der Bilderfreunde, wenn es gilt den Satz zu erhärten, daß die Ehrung des Bildes dem dargestellten, sichtbar sonst nicht anwesenden Urbild, der Person selber unmittelbar zufließe und gebühre[48].

Der Kampf der bilderfeindlichen Herrscher gegen die heiligen Bilder der Kirche gewinnt somit dadurch eine besondere Schärfe,

[47] Zum folgenden Helmut Kruse, Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche. 1934; André Grabar, L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'empire d'orient. 1936; Lukas Koch, Christusbild–Kaiserbild. Zugleich ein Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Anteil der byzantinischen Kaiser am griechischen Bilderstreit, Bened. Monatschr. 21 (1939) 85–105; Kenneth M. Setton, Christian Attitude towards the Emperor in the fourth Century (New York 1941) 196–211 (Imperial Images).

[48] Vgl. schon S. 219 Anm. 8.

daß sie gleichzeitig die Verehrung ihrer eigenen öffentlichen Bilder nicht aufgeben, sondern mit verstärktem Nachdruck fordern und die alte, z. T. schon zurückgedrängte politisch-repräsentative Ikonographie von neuem zu beleben suchen. Und deren sakraler, quasi-religiöser Sinn tritt um so deutlicher hervor, als die Kaiser ihre Gewalt gleichzeitig keineswegs auf den „weltlich"-politischen Bereich beschränken, sondern den alten „byzantinischen" Anspruch, „Kaiser und Priester" zu sein, vielmehr rücksichtslos wieder herauskehren. So wirkt die Entfernung der Christusbilder doppelt herausfordernd; sie erscheint den überzeugten Bilderverehrern wie eine absichtliche, dämonische Vertauschung des Königs Christus mit dem gottlosen Fürsten dieser Welt. Unter Justinian II. waren Münzen geprägt worden, die auf der einen Seite den thronenden Christus, auf der anderen den stehenden Kaiser zeigten; jetzt erschienen Münzen, auf denen der Kaiser thronte und Christus überhaupt verschwunden war. Man versteht es, daß der Bildermärtyrer Stephanos die Münze zu Boden wirft und das Bild des Kaisers mit Füßen tritt, um den von den Gegnern geleugneten Zusammenhang von Christusbild und -person so per analogiam höchst drastisch zu demonstrieren. Es handelt sich also um einen „Kirchenkampf" im umfassenden Sinne. Nicht nur die geistliche, sondern auch die geistige Überlegenheit lag dabei auf seiten der Opposition, und nicht zuletzt aus diesem Grunde mußte das Vorgehen der bilderfeindlichen Regierung zuletzt mit einer Niederlage enden [49].

Trotzdem ist die theologische Position der Ikonoklasten durchaus nicht ohne Interesse [50]. Ihre Polemik geht in breiter Front vor, und die alte Berufung auf das mosaische Gebot, die Vorwürfe des Götzendienstes und des Aberglaubens kommen natürlich nicht außer Gebrauch. Aber neu ist, daß die christologische Seite des

[49] Vgl. zu den Nachwirkungen der Bilderstreitigkeiten über 843 hinaus unter Berufung auf Frz. Dvornik, Le schisme de Photios (1948) Frz. X. Seppelt, Das Schisma des Photius in neuer Sicht, Theol. Rev. 48 (1952) 82 f.

[50] Zum folgenden Georg Ostrogorski, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, 1929.

Problems jetzt stärker hervortritt. Nach dreieinhalb Jahrhunderten theologischer Auseinandersetzung über diese Frage versteht es sich fast von selbst, daß jede „Irrlehre" besonders von hier aus beurteilt werden muß, und die zentrale Bedeutung der christologischen Konsequenzen und Voraussetzungen leuchtete jedermann ein. Die ikonoklastische Polemik gegen das Christusbild verläuft nun in der schon bei Epiphanios erkennbaren Richtung, d. h. der Gedanke der Einheit, „die Tiefe des Dogmas von der Einheit der zwei Naturen Christi" (*τὸ βάθος τοῦ δόγματος τῆς ἑνώσεως τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ*), wird so stark betont, daß eine isolierte Darstellung des Menschen Jesus danach verboten erscheint. Es besteht also eine gewisse „monophysitische" Tendenz der bilderfeindlichen Theologie, und dieser Verdacht wird dadurch noch verstärkt, daß Konstantin V. in seiner Streitschrift die chalzedonensische Formel in nicht ganz korrekter, „monophysitisierender" Weise wiederholt: die Einheit der Person des Gottmenschen kommt für ihn nicht „in zwei Naturen", sondern „aus zwei Naturen" zustande. Die menschliche Natur scheint danach also nicht mehr ihrem Wesen nach fortzubestehen, sondern in einer höheren Einheit vielmehr aufzugehen und zu enden [51]. Doch glaube ich nicht, daß man solche auch sonst begegnenden Entgleisungen so stark betonen darf, daß man Konstantin V. und seinen Gesinnungsgenossen geradezu ein Bewußtsein ihrer diesbezüglichen Lehrabweichung zutrauen dürfte. Das große ikonoklastische Konzil von 754 ist in seinen Formulierungen jedenfalls völlig korrekt und zeigt sich fast spitzfindig bemüht, vielmehr den Bilderfreunden eine Verletzung der christologischen Rechtgläubigkeit zu imputieren. Die zwei Naturen, heißt es, sind in Christus weder zu trennen noch zu vermengen. Wer den Gottmenschen im Bilde ganz umschreiben will, wird daher zum Monophysiten und frevelt überdies noch gegen das mosaische Bilderverbot; wer die menschliche Person für sich nehmen und nur die Menschheit malen will,

[51] Wie wenig sicher diese Folgerung indessen ist, erhellt aus den Darlegungen Jos. Lebons, La christologie du monophysitisme Syrien, S. 510 ff., in: A. Grillmeier-H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon 1 (1951) 425 ff.

wird aber zum Nestorianer und erweitert außerdem die Trinität durch die Ungeheuerlichkeit einer vierten Hypostase. Interessant ist auch die These, daß das Abendmahl das einzige erlaubte „Bild" Christi sei; denn dies allein wäre seinem Prototyp „wesensgleich" (ὁμοούσιος), was die eigentlichen Bilder niemals sein könnten. Wenn die Theorie hier nicht bloß dem einseitigen Interesse der Polemik entspringt, so hätten wir damit das Beispiel einer durchaus unklassischen, magisch-stofflichen Auffassung des heiligen Bildes vor uns, wie sie zu der allgemeinen geistesgeschichtlichen Stellung des Ikonoklasmus wohl passen könnte. Diese Art von orientalischer „Aufklärung" ist dem Spiritualismus und der Magie gleich nah verwandt.

VIII.

Über die siegreiche Theologie der Bilderfreunde sind wir wesentlich besser unterrichtet [52]. Abgesehen von den Akten des nicänischen Konzils von 787 finden wir sie besonders bei Johannes Damascenus und Theodorus Studita gründlich entwickelt, und kleinere Theologen wie der Patriarch Nikephoros haben deren Gründe und Material weiter verarbeitet. Die Herstellung und die Verehrung der Bilder gilt ihnen allen als uralte kirchliche Norm, ein Stück der „ungeschriebenen Überlieferung" der Apostel. Der Beweis dafür, so mühsam er ist, wird mit einem zum Teil erstaunlichen Aufwand von Fleiß und Scharfsinn geführt und bleibt in seiner Fülle nicht hinter dem Väterbeweis der Gegner zurück. Allein bei Johannes Damascenus finden sich einhundertundneunzehn einschlägige Zitate, darunter allerdings auch eine Reihe unechter.

Der christliche Glaube und der Christusglaube im strengen

[52] Zum folgenden Ostrogorsky, Studien (o. S. 241 Anm. 1); Lukas Koch, Zur Theologie der Christus-Ikone, Bened. Monatschr. 19 (1937) 375–387; 20 (1938) 32–47; 168–175; 281–288; 437–452; Hieronymus Menges, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus 1938, mir nur zugänglich in der Form der (wohl unveränderten) Münsterer theol. Diss. 1937; A. J. Visser, Nikephoros und der Bilderstreit (Haag 1952).

Sinne machen das Bild und besonders das Christusbild erforderlich, sie machen es zu einer unumgänglichen dogmatischen Forderung, an der der Glaube an den menschgewordenen Herrn mit voller Inbrunst hängt. „Ich sah die menschliche Gestalt Gottes, und meine Seele ward gerettet", sagt Johannes Damascenus. „Jene, die sagen, er dürfe nicht ‚umschrieben' werden, d. h. nicht als Christus bekannt werden, nehmen ihn damit als des Fleisches bar", d. h. sie sind verkappte Doketen und Monophysiten. Ihre Behauptung, es sei Sünde, „wenn wir uns danach sehnen, sein Antlitz zu schauen", leugnet das Geheimnis der Menschwerdung, die Heilsveranstaltung im Fleisch (ἔνσαρκος οἰκονομία) unserer Erlösung. Auf diesen Gedanken konzentriert sich jetzt die ganze Energie der dogmatischen Beweisführung, und man wird nach dem früher Dargelegten gewiß nicht sagen können, es handle sich dabei nur um eine theologische Spitzfindigkeit, um den eigenen Standpunkt auch von dieser Seite her, koste es, was es wolle, zu rechtfertigen. Dieser Gesichtspunkt erscheint den griechischen Theologen vielmehr derartig wesentlich, daß sie sich nicht gescheut haben, den Brief des bilderfreundlichen Papstes Hadrian I., der auf dem ökumenischen Konzil von 787 zur Verlesung gelangte, in diesem Sinne zu interpolieren. Die bloße Zustimmung, die er – etwa in der Weise Gregors des Großen – bereitwillig erklärt hatte, genügte hier einfach nicht. Die Idee einer Verbindung des Bilderproblems mit dem christologischen Dogma hatte im Abendland allerdings niemals wirklich Boden gefunden, sie erschien dort fremd und unverständlich; aber im Osten galt sie als der Kernpunkt der ganzen Diskussion. Hier kommt es darauf an, die Bilder als das unumgängliche Mittel zu bejahen, das uns „emporführt zu dem Glauben und zur Erinnerung an das Heilswerk im Fleische unseres Herrn Jesus Christus" [53].

Dieser Gedanke ruht dann freilich auf einem breiten theologischen und philosophischen Fundament. Es ist die vor-

[53] Dies ist der byzantinische Einschub in den Johannes-Brief; vgl. Georg Ostrogorsky, Rom und Byzanz im Kampf um die Bilderverehrung, S. 73–87.

nehmste Eigentümlichkeit (*πρῶτον ἰδίωμα*) des Menschen, daß er abgebildet werden kann. In jedem Urbild, dem „Prototyp", ist das Abbild virtuell (*δυνάμει*) mit enthalten, es steckt in ihm, so wie der Körper seinen Schatten immer schon bei sich hat, auch wenn noch kein Licht da ist, durch das er wirklich geworfen werden kann. Darum gehört es zur Würde des Prototyps, daß dies auch geschieht, daß Abbilder in concreto entstehen, so wie das Siegel erst dadurch ganz zum Siegel wird, daß man mit ihm siegelt. Das heißt im Blick auf die Menschheit Christi: die Erscheinung im Bilde ist erst der Erweis ihrer vollen Wahrheit. „Was ganz wirklich ist, muß Bild werden können, bezeugt erst dadurch, daß es Bild wurde, seine Wirklichkeit" [54]. Gott selbst war der erste Bildermacher, indem er Christus als sein Bild erzeugte und die Menschen dann nach diesem seinem Ebenbilde erschuf. Es ist aber auch von uns aus unentbehrlich, daß Christusbilder da sind. Es genügt nicht, Christus sich, wie die Bilderfeinde wollen, bloß geistig einzubilden. Denn wir kommen unserer Natur nach niemals ganz vom Irdischen los und vermögen es nicht, zu den geistigen Dingen unabhängig von den körperlichen aufzusteigen. Einmal werden wir unseren Herrn, von aller Sinnlichkeit befreit, mit eigenen Augen (*αὐτοπτικῶς*) betrachten können; solange wir leben, beten wir ihn aber nicht nur im Geiste (*νοερῶς*) an, sondern auch im Gleichnis und „im Bilde" (*ὁμοιωματικῶς*). Die Bilderfeinschaft ist also, wie das zweite Nicaenum erklärt, die greulichste aller Häresien, weil sie – trotz aller anders lautenden Worte – unsere Erlösung leugnet.

Diese Erklärungen werden durch eine entsprechende, sorgsam ausgearbeitete Theorie ergänzt, die das Wesen eines Bildes klarstellt. Die Behauptung, Bild und Prototyp müßten ihrem Wesen nach gleich sein, ist falsch. Sie gilt allerdings von dem „natürlichen Bilde", der *εἰκὼν φυσική*, die ein lebendiger Mensch und vor allem der Gottmensch in sich sind und verkörpern: Christus war seiner Gottheit nach mit dem Vater und seiner Menschheit

[54] So in anderem Zusammenhang Hubert Schrade, a.a.O. S. 23.

nach mit seiner Mutter Maria in der Tat „wesenseins" und nur der Hypostase nach verschieden. Aber bei dem „Kunstbild" (εἰκὼν τεχνητή), dem Bild im engeren Sinne, ist es umgekehrt. Ein Bild ist von dem, den es darstellt, seiner Substanz nach gerade verschieden, und nur in der Person, d. h. nach seinem Sinn und Bedeutungsgehalt, ist es hypostatisch gleich. Das Bild ist dem Urbild gegenüber wohl ein anderes, aber kein anderer. Zwischen beiden besteht eine „Homonymie". Das Kaiserbild kann unmittelbar als „der Kaiser" bezeichnet werden, und so ist auch das Christusbild in dem, was es als Bild bedeutet, Christus selbst. Darum ist auch ein Martyrium, das für die Verteidigung des Christusbildes erlitten wird, ein echtes Martyrium für Christus.

Für das Christusbild bedeutet dies, daß Christus keineswegs nur seiner Menschheit nach, sondern seiner ganzen, gottmenschlichen Gewalt nach durch die Ikone vergegenwärtigt wird. Die vorsichtige Einschränkung, die der Nyssener an diesem Punkte gemacht hatte, gilt jetzt nur noch in einem formalen, logischen Sinne; seiner religiösen Bedeutung nach handelt es sich vielmehr um den ganzen Christus. Zur Begründung dient jetzt das Schema der Enhypostasie und der daraus folgenden communicatio idiomatum – also eben der Gedanke der Einheit, den die Ikonoklasten *gegen* die Möglichkeit der Christusdarstellung ins Feld geführt hatten, weil die Gottheit „unumschreibbar" sei. Gewiß, sagt Theodoros Studita, sie ist es; aber der Logos ist doch selbst in menschlicher Gestalt erschienen, „obschon er nicht mitumschrieben noch bildlich dargestellt wird, da er ja seiner eigenen Natur nach unsichtbar und gänzlich unfaßbar ist. Aber weil er der Person nach eins ist und unteilbar, darum wird er auch zugleich [mit der menschlichen Natur] zum Bewußtsein gebracht". Ein Blick auf den künstlerischen Ausdruck der byzantinischen Christusikonen bestätigt die Ernsthaftigkeit dieser Überzeugung [55]. Man

[55] Hierzu sind die Ausführungen von A. Grillmeier, Der Logos am Kreuz (1956) auf alle Fälle lehrreich, mag auch seine spezielle Deutung der „christologischen Symbolik der alten Kreuzigungsdarstellung" zweifelhaft bleiben.

„ringt um Anschauung des Unanschaulichen, ohne seine Unanschaulichkeit zu verraten“ [56].

Es ist nun durchaus zu verstehen und zu rechtfertigen, wenn das Bild nach dem Glauben der Bildertheologen nicht nur dieselbe Ehrung erfährt, die dem „Prototyp“ gebührt, sondern wenn es auch dieselben Wirkungen ausübt, die von diesem ausgegangen sind. Vor den heiligen Bildern fahren die Dämonen aus, Licht leuchtet um sie auf, Heilungen und Wunder werden durch sie vollbracht und man betet vor dem Bilde und durch das Bild zu dem Dargestellten selbst, der zwar nicht wesenhaft (*κατ' οὐσίαν*), wohl aber mit seiner göttlichen Kraft und Gnade (*χάριτι καὶ ἐνεργείᾳ*) in dem ihm zugehörigen Bilde vergegenwärtigt ist. Die Stadt Kamulia, in der ein wunderbares Christusbild auftauchte, wird „Bethlehem“ genannt. Johannes Damascenus erzählt mit voller Zustimmung die erbauliche Fabel, daß das Wachsbild eines entlaufenen Sklaven, vor dem Heiligenbilde niedergelegt, diesen gezwungen habe, zu seinem Herrn zurückzukehren und das gestohlene Geld wiederzubringen. All das soll nichts mit Magie oder Aberglauben zu tun haben, sondern folgt aus dem Wesen der Bilder und aus ihrem religiösen Sinn. Wer trotzdem an ihrer Kraft zweifeln sollte, der wird zum Überfluß auch noch an den längst üblichen Reliquienkult erinnert, der mit entsprechenden Wirkungen rechnet. Der angefochtene neue Brauch wird mit dem älteren und nicht mehr zweifelhaften gesichert.

Bekanntlich hat sich die griechische Kirche gegen den Vorwurf, den Bildern gegenüber tatsächlich Idololatrie zu üben, dadurch verwahrt, daß sie den Begriff der kultischen Verehrung aufgespalten hat: die Anbetung im vollen Sinne (*προσκύνησις λατρευτική*) soll nach wie vor Gott allein vorbehalten sein; den Bildern aber wird die Verehrung nur im Blick auf das Urbild „beziehungsweise“ und überdies nur in abgeschwächtem Maße als bloße „Ehrung“, nicht als Anbetung zuteil (*προσκύνησις σχετική*

[56] So Hans v. Soden, Vom Wesen christlicher Kunst in: Urchristentum und Geschichte, Ges. Aufs. u. Vorträge 1 (1951) 105 über die „symbolische Idealität“ der christlichen Kunst im allgemeinen.

oder *τιμητική*). Man kann es nach dem ganzen Ansatz der Bildertheologie bezweifeln, daß diese zweite Einschränkung für Christus und das Christusbild im Grunde sinnvoll ist, und noch bei Johannes Damascenus ist sie keineswegs klar ausgebildet[57]. Bei der vorausgesetzten „hypostatischen" Homonymie zwischen Urbild und Bild ist es kaum einzusehen, warum eine beziehungsweise, d. h. auf das Urbild gerichtete Verehrung dem Bilde dann nicht auch in uneingeschränktem Maße zuteil werden kann. Allerdings wäre die Übereinstimmung mit den entsprechenden heidnischen Theorien bei Porphyrios u. a. auf diese Weise vollständig geworden, und dies mußte man zu vermeiden suchen. Außerdem ist bei der Ausbildung der Theorie wohl auch der Gedanke an andere heilige Bilder mitbestimmend gewesen: es galt nicht nur das Bild gegen das Urbild, sondern auch die Heiligen im allgemeinen gegen die göttliche Person Jesu Christi abzusetzen. Im ganzen ist diese Theorie somit wohl als ein gewisser Kompromiß zu beurteilen, der nicht nur den eigentlich ikonoklastischen Anklagen, sondern auch den entsprechenden Beschwerden und „Mißverständnissen" des Abendlandes Rechnung trägt.

Eine weitere Konzession liegt in dem endgültigen Verzicht auf plastische Kultbilder. Er hatte sich schon seit längerer Zeit vorbereitet[58] und stand auch mit den allgemeinen „malerischen" Tendenzen der Epoche im Einklang. Eine Verwechslung von Bild und Wirklichkeit, zu der die Statue des heidnischen Götterdienstes

---

[57] P. Matzerath in der Besprechung des Buches von Menges (o. S. 243, Anm. 1), ThRv. 38 (1939) 22.

[58] Schon Epiphanios, ancor. 107, 2; haer. 3, 4 f., erklärt die Bilderverehrung für die harmlosere Form des Götzendienstes, der der schlimmeren Statuenverehrung voraufgegangen sei. Eine richtigere Vorstellung vom Gang der religionsgeschichtlichen Entwicklung hat Klemens von Alexandrien, protr. 46. Auch die Polemik Eusebs scheint in erster Linie nur Gemälde (und Mosaiken) im Auge gehabt zu haben: Hugo Koch, a.a.O. S. 64 Anm. 1. Ein ausdrückliches Verbot plastischer Darstellungen findet sich erstmalig in einem von Frz. Diekamp, Analecta patristica (Rom 1938) 127 ff. veröffentlichten Fragment Julians von Atramution (6. Jahrh.).

verführt hatte, schien in der Zweidimensionalität des gemalten Bildes (und vollends in der geheimnisvollen, vom körperlichen Mauergrund sich lösenden Lichtmalerei des Mosaiks) von vorneherein ausgeschlossen. Das Bild hat keine substanzielle Wirklichkeit mehr, es ist, wie die Theorie es fordert, nur noch „Sinnbild", das auf das Urbild zurückweist. Auch die Treue, mit der die einmal geprägten und als historisch geglaubten Typen Christi und der Heiligen unverrückt festgehalten werden, ist durch die dogmatische Auseinandersetzung verstärkt und endgültig zum Grundsatz geworden. Und die Darstellung Gottvaters in Person ist von der griechisch-orthodoxen Kirche überhaupt niemals versucht worden. Dagegen hat das Abendland die Grenze gegen das plastische Kultbild alsbald wieder überschritten und ist seit dem späten Mittelalter auch vor Gottvaterdarstellungen nicht mehr zurückgescheut. Aber wir sahen ja bereits, daß die ganze ikonoklastische Krise hier nicht wirklich in die Tiefe gegangen war. Die volle Entfaltung und Durchführung der Bildertheologie gegen die entgegenstehenden dogmatischen Bedenken ist ausschließlich eine Leistung der griechischen Kirche; hier werden die Resultate der altkirchlichen und frühbyzantinischen Entwicklung darum auch dauernd festgehalten.

IX.

Geistesgeschichtlich gesehen, kann der Sieg der Bilderfreunde als ein Sieg des griechischen Denkens über die Gestaltlosigkeit des Orients gelten. Mit diesem Ausgang der ikonoklastischen Krise hat sich Byzanz wieder endgültig auf die Seite Europas gestellt. Schwieriger ist die theologische Beurteilung der gefallenen Entscheidung. Sie wird von den Bilderfreunden als der Triumph des Christentums über das Judentum gefeiert. Durch Christus und das Wunder der Inkarnation ist die Natur der Menschheit verwandelt worden. Die Einung des göttlichen und des menschlichen Wesens konnte und sollte nicht auf seine Person beschränkt bleiben, sie dehnte sich auf die ganze, durch ihn erlöste Menschheit

aus [59]. Auch die leibliche Materie, die ὕλη selbst, ist seitdem eine andere geworden und gilt uns nunmehr, wie Johannes Damascenus sagt, „nach der Analogie des Glaubens" (κατ' ἀναλογίαν τῆς πίστεως), als verehrungswürdig. Im Judentum konnte allerdings noch keines Menschen Andenken gefeiert werden, und die Toten galten als unrein. „Jetzt aber, nachdem sich die Gottheit mit unserer Natur vereinigt hat (συνανεκράθη), ist durch dieses lebenspendende und rettende Heilmittel unsere Natur glorifiziert (ἐδοξάσθη) und in Unverweslichkeit verwandelt worden (πρὸς ἀφθαρσίαν μετεστοιχειώθη)." Auch dieser Gedanke ist, wie jeder Leser der „Brüder Karamasow" weiß, nicht nur „Theologie" geblieben: er wird für die wahrhaft heiligen Christen in aller Realität erfahren und geglaubt.

Im Blick auf die tatsächliche Entwicklung der Bilderfrömmigkeit und ihrer volkstümlichen „Entartung" drängt sich freilich die Frage von selber auf, ob dieser Sieg der Kirche über das „Judentum" nicht weithin mit einem Sieg des Heidentums über das eigentlich christliche Erbe erkauft worden sei. Die griechische Theologie hat ja nicht nur tatsächlich die heidnisch-philosophische Rechtfertigung des Bildes und der Bilderverehrung in vollem Umfang übernommen; sie bleibt auch gegen die heidnischen Versuchungen, die von dieser Seite her entstehen müssen, in einem ganz erstaunlichen Maße sorglos und ungeschützt. Woran liegt das? Man wird gegen die orthodoxe Verklärungstheologie nicht den Vorwurf erheben dürfen, daß sie Christus über den vielen Heiligen vergessen habe – das Dogma von der Menschwerdung steht für sie wirklich im Mittelpunkt des Glaubens. Und ebenso ist es klar, daß gerade sie in ihrem Denken nicht einfach „verweltlicht" und diesseitig geworden ist: die Erwartung der letzten, „eschatologischen" Verwandlung und Schau bleibt die Seele aller

[59] Hier liegt der Ansatzpunkt für die christologische Rechtfertigung des Heiligenkults und der kultischen Verehrung ihrer Bilder; vgl. für jene schon Origenes, Cels. VII 65 f. und für diese (im entgegengesetzten Sinn) Epiphanios frg. 6. Bei Epiphanios erkennt man auch, wie neben der „Heiligenverehrung" auch das alte Problem des Engelkults noch eine Rolle spielt: Frg. 4. 7. 9. 11.

östlichen Theologie, die „Hoffnung" – anders als im Abendland – eine theologische Tugend, die niemals zu kurz kommt. Aber was dem Griechentum fehlt, was ihm auch theologisch fehlt und in der Bilderfrage bis zu einem gewissen Grade zum Verhängnis wird, ist die mangelnde Erkenntnis dessen, was im Urchristentum und überhaupt im biblischen Denken das „Wort" bedeutet. Das Wort und die Bibel selbst werden ausdrücklich dem „Bilde" gleichgesetzt und bildlich verstanden. Auf diesem Wege ist aber die Eigenart der urchristlichen Heilsbotschaft und des evangelischen Glaubensgehorsams nicht mehr zu erfassen. Der Glaube selbst verliert mit dem Wort seinen Vorrang, das Hören wird zu einer sublimen Form der Schau, und die Begegnung mit dem Worte Gottes wird zu einer Begegnung mit dem göttlichen Bild. Dies ist dann, wie wir gesehen haben, nicht nur „bildlich" gemeint, sondern das gemalte heilige Bild wird selbst zur realen „Erscheinung" des Urbilds und als solches kultisch verehrt. Ja, noch das höchste, sakramentale Mysterium des Gottesdienstes wird durch die Verhüllung und Verbauung des Altars mit Vorhang und Bilderwand angedeutet, also optisch erfahren, während es der Westen mit feierlicher, jedermann sichtbarer „Elevation" vielmehr „akustisch" durch die fremde Sprache und das Stillgebet zum Ausdruck bringt[60].

Aber gleichviel, wie man über diese Unterschiede denken mag – in einem Punkte hat die altkirchliche Bildertheologie doch zweifellos richtig gesehen und die vielhundertjährige Entwicklung zu einem bleibenden Abschluß gebracht. Sie hat gezeigt, daß die Frage des Gottesbildes und des religiösen Bildes überhaupt innerhalb der christlichen Kirche christologisch beantwortet werden muß und nur so wirklich beantwortet werden kann. Denn wenn es wahr ist, daß Gott Mensch wurde, um uns „menschlich" nahe zu sein, dann ist es offenbar keine Blasphemie mehr, ihn im Bilde dieses einen Menschen zu betrachten, ja sich im Menschsein über-

---

[60] Gerhard Kunze, Lehre – Gottesdienst – Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen 1 (1949) 97.

haupt auf eine neue Weise zu Hause zu wissen. Das Christentum ist, von hier aus gesehen, die einzige Religion, die sich über ihren Anthropomorphismus keine Gedanken zu machen braucht und die, „indem sie Gott das menschliche Antlitz verleiht, den Grund zu einer Anthropologie legt, die in der Gestalt Christi einen wahren Weg und einen Zugang des Menschen zu sich selbst liefert“ [61]. Die damit geschaffene religiöse Freiheit beschränkt sich aber nicht auf den Bereich der Bildnerei und Kunst. Diese sind nur das herausgehobene Beispiel für das, worum es hier allgemein geht. Da wir uns der Wirklichkeit Gottes immer nur auf dem Wege der menschlichen Einbildungskraft nähern können [62], so steckt offenbar in allem theologischen Reden und Denken ein anthropomorphistisches und insofern blasphemisches Element, das kein Bilder- und Schweigegebot beheben kann. Darüber führt nur der christliche Offenbarungsgedanke hinaus; er führt wirklich weiter als das Judentum. Es ist daher nur als sinnvoll zu beurteilen, daß das Christentum das jüdische Bildverbot tatsächlich aufgehoben hat, obschon es den überweltlichen, „transzendenten“ Gottesgedanken des Alten Testaments ohne Einschränkung beibehielt. Welche Folgen seine neue Einstellung zum Göttlichen nicht nur für die Frage des Gottesbildes und des religiösen Bildes, sondern auch für die Fragen der Erkenntnis, der Kunst und der Schönheit überhaupt gewinnen konnte, hat sich die alte Kirche jedoch kaum mehr klargemacht und braucht in dieser Übersicht nicht mehr berührt zu werden.

---

[61] Gerardus van der Leeuw, Der Anthropormorphismus als Problem der Anthropologie in: Gottesbild und Menschenbild (1948) 18; vgl. von demselben: Der Mensch und die Religion. Ein anthropologischer Versuch (1941) 119 ff. und die mir nicht zugängliche holländische Aufsatzsammlung „Wegen en Grenzen“; zur Kritik: H. van Oyen, Zur Frage der christlichen Kunst, ThZ 7 (1951) 423–445.

[62] Erich Frank, Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit (o. J.), 4. Kap.: Wahrheit und Einbildungskraft.

Augustin und der Fall von Rom

Nach altem akademischem Brauch darf ich am heutigen Tag über einen besonderen Gegenstand meines wissenschaftlichen Arbeitsgebiets sprechen, und wie jeder Gelehrte, der nicht nur ein Spezialist sein will, ergreift auch der Kirchenhistoriker eine solche Gelegenheit mit Freuden. Die Kirchengeschichte selbst ist keine wissenschaftliche Spezialität; denn ihr Gegenstand, die Kirche, ist durch das, was sie der Welt zu sagen hat, in allen Zeiten mit der Weltgeschichte innerlich verbunden, auf das Ganze des geistigen und menschlichen Geschehens bezogen und von dessen Fragen ihrem Wesen nach betroffen und bewegt. Sie ist nicht Winkelgeschichte, sondern Geschichte der ganzen Menschheit in ihrer Begegnung und Auseinandersetzung mit Gottes Wort. In dieser steten Beziehung zu ihrem ursprünglichen, bestimmten, immer neu zu ergreifenden Auftrag besitzt sie aber andererseits auch ihre Besonderheit und den lebendigen Zusammenhalt in der Vielheit ihrer Perioden und Erscheinungen. Wenn nach einem bekannten Wort Rankes jede weltgeschichtliche Epoche unmittelbar zu Gott ist, so ist die Kirchengeschichte in einem noch entschiedeneren, greifbaren Sinn in all ihren Epochen unmittelbar zu Christus, in dessen Bezeugung und Vergegenwärtigung alle Kirchen ihren einzigen legitimen Sinn und Inhalt erkennen. Und weil das so ist, treten über diesen Ursprung und Mittelpunkt ihres Seins immer wieder auch die fernsten Zeiten der Kirchengeschichte plötzlich untereinander und mit unserer Gegenwart ins Gespräch ein, und was längst versunken schien, stellt sich von neuem vor uns hin,

---

Rektoratsrede aus: Weltgeschichte und Gottesgericht, Lebendige Wissenschaft (Kreuz-Verlag, Stuttgart) 1, 1947, S. 2–18.

als ob es gestern gewesen wäre. Gewiß, die Weltgeschichte wiederholt sich nie, und nur heute ist unsere Aufgabe und unsere Zeit, aber wir sind mit dem, was wir heute zu bestehen haben, vor Gott und der Geschichte nicht allein gelassen: in der Wendung zu Christus finden wir in der Nähe und in der Ferne Schicksals- und Leidensgenossen und Helfer, die uns zu Deutern unserer eigenen Wirklichkeit werden, im gemeinsamen Hören auf das einzige Wort, das in der Zeit ganz Fleisch, ganz Wirklichkeit geworden ist und darum für alle Zeiten gilt.

In dieser Absicht möchte ich Ihnen von der Antwort berichten, die ein Mann, der vor anderthalb Jahrtausenden einmal Wortführer der Kirche gewesen ist, seiner Zeit gegeben hat, einer Zeit, die wie die unsrige einen Zusammenbruch erfahren hatte, der Glück und Stolz eines Reiches zertrümmert und ein angesichts dieses Schicksals ratloses Volk zurückgelassen hatte. Ich spreche über *Augustin und den Fall von Rom.*

Am 28. August des Jahres 410 war Alarich in die uralte Hauptstadt des römischen Weltreichs eingedrungen [1], an der Spitze seines gotischen Heeres, gefolgt von anderen Barbarenstämmen, Hunnen und entlaufenen Sklaven aus Rom selbst. Es war Nacht, die Stadt brannte an verschiedenen Stellen, an Widerstand war nirgends mehr zu denken. Bald lagen die Straßen voll Leichen, obgleich der König ein unnützes Morden untersagt hatte. Drei Tage lang war die Bevölkerung jeder Mißhandlung, waren die Frauen der Schändung, Häuser und Paläste einer ungehemmten Plünderung preisgegeben. Die Zahl der in Sklaverei verschleppten Einwohner war groß, noch größer die der Flüchtlinge, die sich alsbald durch alle Länder des Mittelmeeres ergoß. Auch andere Teile des Reiches waren verheert, und in den verschonten Gebieten des Ostens klagt man über Andrang und Überfüllung. So

[1] Die Schilderung der römischen Vorgänge vgl. bei Edw. Gibbon, The history of the decline and fall of the Roman Empire, Vol. V, chap. 31; Ferd. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, I. Buch, 4. Kap.; die Quellen bei Otto Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, V. Bd., 6. Kap.

schreibt Hieronymus aus Palästina, er sei genötigt, entweder seine Haustür oder seine Studien abzuschließen, so pausenlos kämen die Besucher, denen er doch nur Mitleid, aber keine Hilfe schenken könne, Leute am Bettelstab, die eben noch im Reichtum geschwelgt hätten, Versehrte ohne Unterkunft, ohne Nahrungsmittel, ohne Kleider, deren armseliges mitgeschlepptes Gepäck von hartherzigen Mitmenschen doch noch geöffnet und nach Kostbarkeiten durchsucht werde[2].

Elend ringsum, aber über allem äußerlichen Elend die furchtbare politische Gewißheit, daß die ehrwürdige, vermeintlich ewige Hauptstadt selbst geschändet und gefallen, daß die bisherige Ordnung der Dinge in ihren Grundfesten erschüttert sei[3]. „Die Welt hat ihr Rom verloren“[4]. Man kennt nach einer damals volkstümlichen Redensart „sein eigenes Wort nicht mehr“[5], d. h. der Verstand steht still und kann das Geschehene noch nicht fassen.

Nun, wir wissen es, das völlige Ende des Reiches war damals noch nicht gekommen. Es sollte sich noch einige Jahrzehnte weiter schleppen, ehe es im Abendland ganz unterging. So schöpfte man auch damals bald wieder ein wenig Mut und leugnete den Ernst dessen, was in Rom für die ganze alte Kulturwelt gleichsam symbolisch vorweg geschehen war, obgleich die verkohlten Trümmer der Stadt noch jahrelang in den Himmel starrten[6]. Die Flüchtlinge selbst – „eine spätere Generation wird es vielleicht nicht glauben wollen“ – überfüllen in den Städten ihres Unterschlupfs bald wieder Zirkus und Theater[7], und wenn die kalte Angst dem Gerede für kurze Zeit den Atem verschlagen hatte, so beginnt es jetzt alsbald um so hitziger als gehässiger Streit um das Verlorene und um die Schuld derer, die es verspielt haben sollten.

---

[2] Hieron. comm. in Ezech. III praef.; comm. in Ezech. VII praef.

[3] Aug. sermo 296, 6 (Morin S. 404): mundus concutitur; vgl. serm. 81, 7 f.; 105, 11.

[4] Arsen, apophtegm. 21: *ἀπώλεσεν ὁ κόσμος τὴν Ῥώμην καὶ οἱ μοναχοὶ τὴν Σκῆτιν.*

[5] Hieron. bei Aug. ep. 165, 2 ...

[6] Oros. hist. VII 40, 1.

[7] Aug. De civ. Dei I 32.

Wie üblich hatte die politische Katastrophe einen zum Teil blutigen Wechsel der maßgebenden Persönlichkeiten des Hofes nach sich gezogen. Aber darüber hinaus kannte der spätrömische Absolutismus keinen Wechsel in den Formen seiner Herrschaft; es gab kein politisches „System", das man als solches hätte angreifen und verurteilen können. Die einzigen Kursänderungen, die die Regierung in den letzten hundert Jahren zugestandenermaßen vollzogen hatte, betrafen die Religionspolitik, und hier war allerdings noch kurz vor dem Falle Roms eine abermalige Verschärfung im Sinne der ausschließlichen Geltung des Christentums eingetreten [8]. So setzte die Kritik naturgemäß an diesem Punkte ein, und bei der Macht des abergläubischen Empfindens in jener Zeit fand sie nicht nur im heidnischen Lager einen starken Widerhall, sondern stieß auch in christlichen Kreisen auf Unsicherheit und Verwirrung [9]. Sollte der Fall Roms nicht vielleicht doch die Folge davon sein, daß man die alten Schutzgötter oder Dämonen der Stadt beleidigt und entthront hatte? Warum hatte Christus das Reich und die Seinen nicht zu schützen vermocht, wie man's doch in seinem Namen verheißen und geglaubt hatte? – Die Kirche war zur Antwort gefordert, und Augustin, zwar äußerlich nur Bischof einer nordafrikanischen Mittelstadt, aber seiner Bedeutung nach der anerkannte Theologe des Abendlandes, wurde von besorgten Freunden gedrängt, sie zu erteilen. Dies ist der Anlaß zur Entstehung seines gewichtigsten Werkes, der zweiundzwanzig Bücher von der Gottesstadt, De civitate Dei [10].

Es kann nicht meine Absicht sein, den ganzen Inhalt des „opus ingens", wie es Augustin selber nennt [11], jetzt zusammenhängend zu entwickeln. Als letzte, größte Apologie des christlichen Altertums breitet sie einen überreichen, durch Jahrhunderte gesammel-

---

[8] Cod. Theod. XVI 5, 42 vom 14. 11. 408.

[9] Vgl. außer den Angaben in den Retraktationen (Anm. 10) und in De civ. Dei selbst vor allem Aug. serm. 81, 7 ff.; 105, 8. 11 ff.; 296, 9–11 (Morin S. 406–409).

[10] Aug. retr. II 69; vgl. ep. 136 (Augustino Marcellinus)

[11] De civ. XXII, 30; vgl. I praef.; retr. II 69.

ten Stoff noch einmal vollständig aus und verbindet die Widerlegung der heidnischen Religion und Philosophie mit einer positiven Darlegung der ganzen christlichen Dogmatik und Ethik. Aber in doppelter Hinsicht bleibt das Buch, an dem Augustin mit Unterbrechungen ein halbes Menschenalter gearbeitet hat, an die Besonderheit der Ausgangssituation gebunden, die Antwort auf eine Frage, die in dieser Form durch den Fall von Rom gestellt und unabweisbar geworden war: Augustin will den Sinn des christlichen Glaubens an Gott gerade dort festhalten, wo er durch äußere Katastrophen scheinbar in seiner Sinnlosigkeit entlarvt wird, und er will die Auseinandersetzung mit den hier einsetzenden heidnischen Angriffen nicht bloß, wie man in schiefer Begriffsbildung zu sagen pflegt, „rein religiös", sondern auch politisch zu Ende führen in grundsätzlicher, kritischer Besinnung über den wahren Rang und Wert des staatlichen Lebens überhaupt und vorab des jetzt so schwer erschütterten römischen Staats. Nur unter diesen zwei Gesichtspunkten, die es zu einer unmittelbaren Antwort an ihre Zeit machen, soll uns das Werk im folgenden beschäftigen.

Hat der Fall von Rom den Glauben der Christen nicht tatsächlich ad absurdum geführt? und haben die verworfenen heidnischen Götter nicht doch noch Recht bekommen? – dies ist also die erste Frage, der sich Augustin zu stellen hat. Die Erwiderung auf ihren zweiten, die heidnischen Götter betreffenden Teil ist für ihn verhältnismäßig einfach. Hier legte schon die literarische Tradition das Material bereit, aus dem sich die Ohnmacht und Eitelkeit des Götzendienstes beweisen ließ. Es kam nur noch auf die bestimmte, historisch-politische Zuspitzung an: die mancherlei Rückschläge der alten römischen Geschichte müssen bei Augustin selbst den Satz erhärten, daß die Götter der Heiden machtlos sind oder die Stadt in früherer Zeit jedenfalls nicht wirksamer geschützt haben als heute Christus, gegen den man sie zu stellen wünscht [12]. In der unmittelbaren Abwehr werden von Augustin hier auch

[12] De civ. Dei II 3; IV 2; VI praef.; vgl. schon serm. 81, 9.

massivere Argumente nicht verschmäht, so besonders der eindrucksvolle Hinweis darauf, daß gerade die christlichen Heiligtümer und sie allein während der Plünderung der Stadt die heidnischen wie die christlichen Bürger als Asyle geschützt hätten [13]. Aber im Grunde braucht Augustin eine ernsthafte Restauration des Heidentums nicht mehr zu fürchten [14], und das Neue und Bedeutsame seiner Leistung liegt nicht in der breiten und gelehrten Argumentation, mit der er den alten Streit zwischen den Religionen weiterführt, sondern vielmehr in der Art und Weise, wie er die erste Frage nach dem Sinn des christlichen Glaubens unmittelbar aufgreift. Augustin fühlt sehr deutlich, daß die Erschütterung des Zusammenbruchs nicht bloß diese oder jene Form des Gottesglaubens, sondern den Glauben an Gott und an den Sinn des Daseins schlechthin getroffen und an der Wurzel des menschlichen Lebensgefühls verwundet hat – und zwar in allen Lagern. Für das populäre Heidentum liegt das ohne weiteres auf der Hand: wenn man hier den Sturz der kapitolinischen Götter beklagt, so glaubt man ja nicht mehr wahrhaft an ihre Macht, sondern grübelt nur noch in skeptischer Resignation über die sinnleeren Schikkungen eines alle Dinge beherrschenden Fatums [15]. Aber auch Christen haben die Sicherheit ihres Glaubens verloren, wenn sie unter den Schlägen der Katastrophe jetzt unsicher oder ratlos vor der Frage stehen, wie Gott dies alles zulassen konnte und warum Christus nicht wenigstens seine eigenen Bekenner vor dem Schlimmsten bewahrt habe. Auch ihnen gilt es zu antworten und gegen die Anfechtung von außen und von innen beizustehen [16]. So wird „De civitate Dei" eine Schrift für die Christen wie für

---

[13] De civ. I 1, 7 ff. 34; II 2; IV 2; vgl. aber gegen eine unerlaubte Ausnutzung dieses Gesichtspunktes vor allem serm. 296, 6 f. (Morin S. 404 f.).

[14] Vgl. De civ. V 26.

[15] De civ. VIII 23 f.; der Hinweis auf das Fatum schon De civ. I 1; vgl. weiter V 8 ff. (die Widerlegung der Astrologie V 1 ff.); der Unglaube der „Auguren" IV 30; VI 2.

[16] Die Absicht, eine consolatio für Christen zu bieten, betont Augustin selbst De civ. I, 16; II 2.

die Heiden. Sie unternimmt im Rahmen einer Apologie zugleich eine Neubegründung des christlichen Glaubens selbst in der Entfaltung einer konkreten, die aktuellen Sorgen und Nöte nennenden Theodizee.

Warum sind so viele gläubige Christen getötet, ja zu Tode gefoltert [17] und um vermeintliche Schätze gepeinigt worden, die sie niemals besaßen [18]? Warum sind sie verhungert [19], verschleppt [20], gestorben und oft nicht einmal richtig bestattet worden? [21] Was soll man den geschändeten Frauen und Jungfrauen sagen [22] und was über die vielen, die Selbstmord begingen, um dem Feind und seinen Lastern nicht lebend in die Hände zu fallen? [23] Es hat doch offenbar keinen Sinn, im Blick auf einzelne Beispiele der Bewahrung, die zudem oft gerade den Unwürdigsten zuteil geworden sind, von Gottes Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit zu reden! [24] In tausendfältiger Form erhebt sich so immer wieder die eine Frage, wo Gottes Sinn, Gottes Macht und Gottes Wirklichkeit in der Gegenwart geblieben seien – „wo ist Gott"? [25]

Augustin fühlt das Verräterische dieser Frage. Wer so fragt, hat Gott in Wirklichkeit noch nie besessen und gekannt, oder er hat ihn doch nur so gekannt, wie ihn auch die Heiden zu kennen meinen, und muß darum jetzt vor ihren Anklagen verstummen. Man glaubt nicht wahrhaft an Gott, wenn man Gott nur als das Mittel sucht, um die Güter und das Glück dieses Lebens sicher zu genießen, und an ihm verzweifelt, sobald das leibliche Verderben hereinbricht. Und man versteht überhaupt das Leben nicht, solange man dessen Erfüllung in der Zeit erwartet und wie einen gebührenden Anspruch von Gottes Weltregierung zu fordern wagt. Am Sinn des Lebens gewinnt nur der Teil, der vor Gott demütig bleibt, der in der Zeit annimmt, was Gott schickt, und mit seinem wahren Wollen und Wünschen im Herzen auf der Wanderschaft bleibt, weil er an eine alles erfüllende Ewigkeit

[17] De civ. I, 11. [18] De civ. I, 10. [19] De civ. I, 10.
[20] De civ. I, 14. [21] De civ. I, 12. [22] De civ. I, 16.
[23] De civ. I, 17. 22. 27. [24] De civ. I, 8; II 2.
[25] De civ. I, 29: „Ubi est deus tuus?" (Ps. 41,4).

glaubt, die genauso Gottes sein wird wie heute alle Leiden dieser Zeit.

Es sind Grundgedanken augustinischer Theologie, die wir mit solchen Sätzen aufklingen lassen; aber sie werden zunächst nicht für sich allein entwickelt. Augustin weiß, daß er jetzt nicht nur als systematischer Theologe zu sprechen hat und daß seine grundsätzlichen Antworten im Leeren verhallen würden, wenn er mit seinem Wort nicht eintaucht in die Qual und Verlassenheit der bestimmten Lebensschicksale und Leiden seiner gepeinigten Mitbürger und hier, in der unmittelbaren Auseinandersetzung mit dem Wirklichen die Hoffnung und den Glauben von neuem erwecken kann. Darum wird die ganze Kunst seiner Dialektik und Rhetorik dazu aufgeboten, um keiner möglichen Frage und keinem Einwand die Antwort schuldig zu bleiben. Es gilt zu zeigen, daß das Leiden nicht einfach Leiden ist, sondern je nach der Art, wie man es trägt, schon hier einen Fluch oder einen Segen bedeuten kann, indem es den Gottlosen allerdings verstockt und verdirbt, den Frommen aber läutert und freimacht von dem, was ihn innerlich noch beschwert[26]; daß aber auch unabhängig hiervon die scheinbare Sinnlosigkeit eines Gottesgerichts, das die Bösen genauso wie die Guten erreicht, in Wahrheit vielmehr eine religiöse Notwendigkeit ist, damit Gott eben nicht um des irdischen Wohlergehens, sondern wirklich, d. h. um seiner selbst willen, gesucht und gefunden werde. Und auch dieser Satz zerlegt sich weiter in Regelfälle und Ausnahmen, und auch die Ausnahme findet wieder ihre Erklärung und ihren scheinbar notwendigen Platz[27].

Im Grunde handelt es sich freilich in dem allen nicht eigentlich um Beweise; in Wirklichkeit will Augustin im relativen Beweisen vielmehr aufrufen und mit einer mehr als nur logischen Mahnung die Herzen und Gewissen der Christen erreichen, daß sie die skep-

[26] De civ. I 8. Der junge Luther schreibt 1509 hierzu die begeisterte Randbemerkung: Hoc capitulum super aurum et topasion et solo Augustino dignum autore. signa memoriam tuam hac illustrissima nota (WA IX 24).

[27] De civ. I 8–29.

tische Lehre, die Haltlosigkeit und Heillosigkeit eines ungläubigen Streitens mit Gott im erkennenden Entschluß des Glaubens fahren lassen und in der Bejahung seines Willens wieder zur Wirklichkeit, zur Wahrheit und zum Leben zurückfinden. Es kann keine Sinnlosigkeit und keine völlige Verlorenheit geben, wo Gott geglaubt und im Glauben wieder gegenwärtig und wirklich geworden ist. Vielleicht kommt dieser tragende Gedanke in der Not der seelsorgerlichen und polemischen Auseinandersetzung über dem Reichtum der geschickt verknüpften, sich ergänzenden und überschneidenden Deutungsmöglichkeiten und Gesichtspunkte zunächst noch nicht mit voller Klarheit zur Geltung. Es wirkt fast wie eine bewußte, jedes Mißverständnis ausschließende Korrektur, wenn Augustin gegen Ende seines Werkes, Jahre nachdem er diese erste Antwort als aktuelles Flugblatt im voraus veröffentlicht hatte, noch einmal auf die ganze Frage des Übels in der Welt zu sprechen kommt und nun mit voller, unzweideutiger Schärfe den christlichen Glauben und nichts als den Glauben als die Kraft herausstellt, die die Rätsel des Lebens bestehen muß. Wir müssen Gottes Unterricht annehmen, der der beste ist, auch wo uns sein Sinn heute noch nicht erscheint. Wir wissen es nun einmal nicht, warum Gott hier dem Frommen ein Gutes nicht gibt und dort dem Verbrecher die Leiden erspart; wir wissen's nicht, warum auch dieser Satz nicht ohne Ausnahme gilt und mitunter wieder eine Umkehrung als Regel begegnet; wir sollen nur soviel wissen, daß es im Grunde nicht auf Unterscheiden von sogenanntem Glück und Unglück in dieser Welt ankommt, sondern nur auf das, was uns einmal, vor Gottes Richterstuhl auf ewig voneinander scheiden wird. Dann, am Jüngsten Tage, werden in der Tat alle Rätsel gelöst sein – bis hin zu dem letzten Rätsel, warum es notwendig war, daß Gottes Gerechtigkeit heute noch so oft, ja eigentlich immer verborgen bleibt. Daß sie dennoch besteht und alles Geschehene bestimmt – so viel ist dem Glauben an Christus schon heute gewiß, und das ist genug [28].

[28] De civ. XX 2. . . .

Ist das wirklich genug? Ist dieser Hinweis auf den nackten Glauben genug angesichts der Katastrophe von Rom und angesichts einer zu Ende gehenden Epoche der nationalen Geschichte? Augustins Antwort könnte wie ein schlechthin resignierter Rückzug aus der Welt der Wirklichkeit und ihrer politischen Entscheidungen verstanden werden, als die endgültige Begründung einer rein individualistischen, asketischen Einstellung zum Leben, die auf die Gestaltung der Weltgeschichte im großen verzichtet und sie, im Grunde kampflos, den nur noch irdischen, dämonischen Gewalten überläßt. Dann wäre sein Werk neben dem äußeren Zusammenbruch des Reiches das historische Dokument eines inneren Zusammenbruchs, das Ende der politischen Lebenskraft und Lebensverantwortung – in der römischen Kirche so gut wie im ganzen römischen Reich. Aber so eindeutig liegen die Dinge in Wirklichkeit nicht. Augustin schreibt nicht einfach ein Werk „de vanitate mundi", sondern „de civitate Dei". Allerdings ist die Gemeinschaft, von der es handelt, nicht von dieser Welt und greift mit ihrem Ziel und Wollen über diese Welt hinaus; aber sie ist trotzdem Wirklichkeit und wirkliche Gemeinschaft, „civitas" [29], die als solche „dauerhafter gegründet ist und tiefer wirkt als alle nur politischen, ewig wechselnden und schwindenden Größen dieser Welt [30]. Der Gegensatz dieser „civitas Dei" gegen die „civitas terrena" bestimmt den weiteren Aufbau des Riesenwerks und gibt ihm auf dem Hintergrund der erschütternden Zeitereignisse seine politische Bedeutung und sein historisches Gewicht.

Wir sprachen schon davon, daß die religiöse Polemik der Heiden von Anfang an auch eine bestimmte politische Anklage in sich geschlossen hatte. Bei dem Angriff auf Christus und das Christentum standen die alten Götter in Wirklichkeit noch einmal für das ganz alte, ihnen genommene Reich, für das große, nun geschlagene Rom, für seine von den Christen angeblich verratenen und verlassenen Traditionen und ihre staatliche Größe auf. Augu-

---

[29] De civ. XIX 5. Vgl. XIX: 17; II. 24.

[30] De civ. I praef. (u. Anm. 63).

stin ist weise genug, den Spieß demgegenüber nicht einfach umzukehren und die Anschuldigung, das Christentum habe den Fall der Stadt verschuldet, nun nicht etwa seinerseits den Heiden zurückzugeben. Gewiß, die Heiden sollen sich bekehren, und wir alle müssen neue, andere Menschen werden, als wir bisher gewesen sind [31]. Aber Augustin spricht darum doch nicht im Ton jener Bußprediger, die im politischen Mißerfolg allemal eine Quittung für bestimmte Sünden erkennen müssen und den vermeintlich allein daran Schuldigen mit triumphierender Miene entgegenhalten [32]. Er hat nichts mit den heidnischen wie christlichen Geschichtsklitterern zu tun, die die göttlichen Entscheidungen der Weltgeschichte gleichsam nachrechnen und von Fall zu Fall mit ihren theologischen und moralischen Erklärungen begleiten [33]. Aber Augustin fühlt, daß mit der Beschwörung der nationalen Größe und Vergangenheit eine sittliche Macht und eine Leidenschaft auf den Plan gerufen ist, an der auch die Kirche nicht vorübergehen, die sie nicht einfach den heidnischen Gegnern überlassen und ungeprüft verdammen kann. Es gilt Rede zu stehen, und die religiöse Apologie wird damit zur kritischen Revision des herrschenden geschichtlichen Bewußtseins, zu einem Kampf um den rechten Besitz der eigenen Vergangenheit und der politischen Geschichte überhaupt.

Es versteht sich von selbst, daß der religiöse Gesichtspunkt darum nicht etwa verschwindet. Augustin stimmt mit seinen heidnischen Gegnern darin überein, daß sich die politischen und religiösen Lebensinteressen eines Volkes in Wirklichkeit gar nicht voneinander trennen lassen. Aber dieser Gedanke wird von ihm jetzt ins Grundsätzliche erhoben und so gegen die herrschende nationale Ideologie der heidnischen Historiker und Philosophen gewandt. Es geht, wie er immer wieder betont, hier wie dort, in der

---

[31] Serm. 296, 6 (excutitur vetus homo). 12 (Morin S. 404, 409).

[32] Vgl. serm. 105, 12.

[33] Darum lehnt Augustin auch jede zeitgeschichtliche Vorausberechnung, anders als die mittelalterlichen Apokalyptiker, mit Entschiedenheit ab, z. B. De civ. XVIII 53; XX 30.

Religion und in der Politik, doch immer um dasselbe eine, menschliche Leben. Darum haben Staaten und Einzelmenschen auch nur eine letzte Quelle allen Heils [34], die die Christen in dem einen, Völker und Zeiten regierenden Gotte erkannt haben. Es ist der Grundirrtum aller heidnischen – wir würden heute sagen: aller politischen – Religion, daß sie mit dieser Erkenntnis nicht ernst macht. Sie sucht das Eine, Entscheidende nicht „um seiner selbst willen" und begnügt sich anstatt dessen mit einer Vielzahl von Göttern, die gar nicht wirklich Götter sind, sondern nur als Werkzeug und Ausdruck für die eigene Größe und Herrschaft bejaht werden. Oder richtiger: es war das eigentliche Verhängnis Roms, daß es den einen, wahren Gott nicht finden konnte und eben darum den Dämonen und dem Kultus der eigenen Größe unrettbar verfallen mußte [35]. Der letzte Grund des Lebens, die Gerechtigkeit, die Menschen und Reiche erhält, war damit verfehlt [36], und der frevelnde Stolz, die superbia des Menschen, trat an ihre Stelle. Dieselbe diesseitige, ichhafte Mißdeutung der Religion, die Augustin im individuellen Lebensbereich als entscheidende Verkehrung des Gottesverhältnisses aufgewiesen und verworfen hat, wird somit auch als innere Triebkraft des staatlichen Lebens erkennbar. Gerade hier, als soziale Wirklichkeit, tritt sie in gleichsam gigantisch vergrößertem Maßstab vorzüglich ans Licht. Und die römische Geschichte ist für diesen dämonischen Charakter des politischen Wollens gleichsam das Urbild geworden und liefert Augustin das großartigste Modell [37].

Augustin ist für das Gewaltige des Römertums durchaus nicht ohne Gefühl. Er weiß, daß die Römer darum politisch Unvergleichliches erreicht und geleistet haben, weil sie politische Tugenden besaßen, die immer der Bewunderung wert bleiben werden [38].

---

[34] Ep. 155, 7: non aliunde esse beatum hominem, aliunde civitatem; 137, 17; 138, 10; vgl. De civ. IV 3.

[35] De civ. II 3 ff.; XIX 21. [36] De civ. IV 3; XIX 21.

[37] De civ. 30; V 17; XVIII 2. 22.

[38] De civ. I 24 über Regulus: inter omnes suos laudabiles et virtutibus insignibus inlustres viros non proferunt Romani meliorem . . . II 2. 13; V 15.

Aber wenn man diese Erfolge und diese Tugenden richtig beurteilen will, so darf man sie nicht isolieren. Sie waren trotzdem auf dem Grunde der menschlichen Ursünde, der superbia, gewachsen; Vergils Wort über den Herrscherberuf seines Volkes, das „parcere subiectis et debellare superbos" bleibt ein Raub an der Ehre Gottes, der allein dem Demütigen Gnade schenkt und Völker bestrafen darf [39]. Die planmäßige, bewußte Pflege, die die Römer der Ruhmbegierde zuteil werden ließen, vermochte es wohl, die Habgier und unzählige andere Laster zu bändigen und ungeheure Leistungen hervorzutreiben [40]; aber sie blieb von der Wurzel her dennoch selbst eine Macht des Bösen und darum tieferer Unordnung und immer neuen Verderbens [41]. Der menschliche Stolz kann sich ja immer nur dadurch erheben, daß er andere demütigt und zertritt. Diese Gesinnung ist der letzte Grund dafür, daß in der Welt niemals Friede wird, der Ursprung all der blutigen Kriege und Eroberungen, mit denen Rom jahrhundertelang der Schrecken seiner Nachbarn gewesen und schließlich das alles verschlingende Weltreich geworden ist. Rom selbst preist freilich seine Gerechtigkeit, die ihm den Weltkreis zu Füßen gelegt haben soll; aber die wirkliche Geschichte weiß es anders [42]. Und wie sollte es auch dort noch wahrhaft Gerechtigkeit geben können, wo die erste und heiligste Ordnung alles Rechtes preisgegeben ist: das Gesetz der Demut, nach der der Mensch nicht sich selber, sondern Gott ehren und ihm allein dienen soll [43].

In diesem Sinne wagt Augustin, von Sallust und andern klassischen Autoren beraten, eine gründliche und furchtbare Paraphrase der ganzen römischen Geschichte, beginnend mit dem Brudermord des Romulus bis hin zu den letzten Greueln der Republik, ein einziger, so noch nie gewagter Angriff auf die alte Tra-

---

[39] De civ. I praef.; V 12.

[40] De civ. V 13: pro isto uno vitio, id est amore laudis, pecuniae cupiditatem et multa alia vitia conprimentes; ähnlich V 12.

[41] In diesen Zusammenhang gehören auch die berühmten Ausführungen über die sog. „splendida vitia", De civ. XIX 25.

[42] De civ. I 6; II 17. 21; XIX 24.

[43] De civ. XIX 21 ff.

dition, um dem römischen Cant seine geheiligte Maske im Namen Gottes vom Gesicht zu reißen [44]. Die strenge, religiöse Ehrfurcht, die feste, nüchterne Gebundenheit im Recht- und Gemeinsinn des echten, historischen Römertums erscheinen hier gewiß vielfach nur im hohlen, verzerrenden Spiegel einer gänzlich veränderten Welt. Aber für Augustin geht es jetzt auch nicht um historische Gerechtigkeit, sondern um eine grundsätzliche Erkenntnis, und die Gegner, mit denen er dabei unmittelbar zu ringen hat, sind ja auch nicht die alten Römer von einst, sondern die, wie er selbst betont, sehr anders gearteten Nachfahren der prächtigen Rasse von ehedem [45], die sich nur auf jene ruhmvollen Vorbilder berufen, um sich der jetzt gepredigten Wahrheit zu verschließen, um Christus nicht anerkennen zu müssen. Das wahre Geschlecht der alten Scipionen und Fabricier sollte vielmehr nicht länger beiseite stehen; es sollte Christus folgen und in der Christenheit die edlere Bürgergemeinde, in der Kirche seine wahre Heimat erkennen [46]. So würden auch seine politischen Tugenden in einem neuen Geiste wiedererstehen [47].

Civitas terenna – civitas Dei! Indem Augustin den alten Adel und die Führerschicht von einst zu einer neuen Fahne und Aufgabe ruft, ist jetzt auch die entscheidende Gegenüberstellung erreicht, auf die es ihm grundsätzlich ankommt. Es gibt ganz allgemein zwei Grundgesinnungen, die die Welt und Weltgeschichte bestimmen; sie heißen: Hochmut und Demut, superbia und humilitas, die selbstherrliche Gewalt der Stolzen und der auf Gott blickende Gehorsam der Glaubenden. Sie haben im Römerstaat auf der einen Seite und im Reich der Kirche auf der anderen ihre gültigste Ausprägung gefunden; aber ihr Gegensatz ist nicht einfach gleichbedeutend mit dem Gegensatz von „Staat und Kirche" als bestimmter, innerweltlicher Organisationen – eben weil es sich um Gesinnungen und um Urentscheidungen gegenüber Gott und dem Leben handelt. Die nüchterne Demut des Glaubens hat sich überall zu bewähren, auch im Umkreis des staatlichen und sozia-

[44] De civ. II–V.
[45] De civ. II 2; I. 30. 33; II. 20. 23.
[46] De civ. II 29.
[47] De civ. V 16. 18.

len Lebens. Es gäbe keinen glücklicheren Staat als den, wo sie allein die Herrschaft hätte [48], wie es denn tatsächlich ein großes Glück für die Welt ist, wenn einmal ein Christ, der etwas vom Regieren versteht, durch Gottes Erbarmen zur Regierung kommt und dann nicht sich, sondern den andern zuliebe die Last der Herrschaft übernimmt [50]. Denn der Gedanke an Gott, der allein Gewalt hat und gibt, wird ihn vor dem Rausch der Macht bewahren [51]; er wird ein innerlich Dienender bleiben, auch dort, wo er zu befehlen und schlimmstenfalls sogar Gewalt zu brauchen hat [52]. Und indem er so der Macht ihr Maß und ihren eigentlichen Sinn wiedergibt, widerlegt er die Meinung mit der Tat, als könnte die Lehre Christi mit den Lebensbedingungen des Staates schlechterdings nicht übereinstimmen [53].

Freilich, ein solcher Fall wird immer die Ausnahme bleiben. Augustin träumt nicht von einer fortschreitenden Verchristlichung der Erde, er hält das schroffe urchristliche Urteil über die Welt und die andauernde Macht des Bösen in der Welt aufrecht und weiß, daß den ewigen Frieden, den im Grunde jedermann ersehnt, nur Gott selbst am Ende der Zeiten verwirklichen wird [54]. Die Bürger der Gottesstadt bleiben Gäste und Fremdlinge auf Erden, sie bleiben die wenigen und die Verfolgten und sind eben darum bereit, für die praktischen Ziele dieses Lebens mit jedermann zusammenzuarbeiten, so wie sie gegebenenfalls bereit sein müssen, jede, auch die schlechteste und feindseligste Regierung geduldig zu ertragen [55]. Es ist trotzdem nicht sinnlos, die pompösen Reden von Ruhm und Sieg, von Eroberungen und Königreichen in heilsamer Ernüchterung beiseite zu lassen [56] und schon jetzt das „sanfte Gesetz" ihres Reiches zu bejahen, durch das das Menschengeschlecht besser geleitet wird als durch alle Erregungen des Stolzes, wie sie die Welt liebt.

Das, was Augustins Kritik kennzeichnet, ist also nicht das Feh-

---

[48] De civ. II 19. [49] De civ. V 19. [50] De civ. IV 3; XIX 19.
[51] De civ. V 19. [52] De civ. V 24; XIX 14.
[53] Ep. 138, 9; de civ. V. 25.
[54] De civ. XIX 10 ff. [55] De civ. II 19. [56] De civ. IV 3.

len politischer Verantwortlichkeit, wohl aber ein entschiedener Verzicht auf jede politische Pathetik, eine auffallende Illusionslosigkeit und Wahrhaftigkeit in der Erkenntnis der unübersteigbaren Grenzen, die dem staatlichen Leben seiner Zeit – und zu allen Zeiten gesetzt sind. Die nationale Romantik des stadtrömischen Heidentums, das sich noch immer in der längst sinnlos gewordenen Rolle eines die Welt beherrschenden Stadtstaates gefällt, läßt er nicht gelten. Aber er scheidet sich nicht minder deutlich von der apologetischen und höfischen Publizistik einer christlichen Gesellschaft, die für ein gläubig gewordenes Weltreich wieder ewige Dauer erwartet. Ob sich Rom noch einmal erholen wird, läßt Augustin dahingestellt[57]. Das „imperium sine fine", das ewige Reich der heidnischen Poeten, war, wie die Geschichte gezeigt hat, auf jeden Fall eine Lüge[58]. Aber auch Konstantinopel wird darum nicht ewig bestehen, weil es eine christliche Gründung und Residenz ist[59]. Keine Stadt, kein Reich, nicht einmal die Welt sind ewig[60]; ewig sind Gott und sein Reich allein, und eben diese Erkenntnis soll uns im Blick auf Gottes Zukunft dafür bereit machen, das in der Zeit zu tun und zu bejahen, was Gott uns auferlegt. So läuft Augustins Staatskritik im Ergebnis auf die gleiche praktische Entscheidung hinaus, die er schon von jedem einzelnen gefordert hat: „Liebt das Gesetz, das Gott gegeben hat, statt euch daran zu stoßen. Ich bitte, ich beschwöre, ich ermahne euch: seid mildtätig, erbarmt euch der Leidenden, nehmt die Kranken auf! Wo es jetzt eine solche Menge von Flüchtlingen, von bedürftigen und hilflosen Menschen gibt, da muß eure Aufnahmefreudigkeit, da muß das Gute, das ihr tut, überreich werden. Was Christus gebietet, müssen die Christen tun; nur die Heiden grollen ihrem Schicksal und lästern"[61].

Das ist die historische Antwort, die Augustin seiner Epoche und seiner Welt im Namen Christi und der Kirche gegeben hat, in der klaren, nüchternen und entschlossenen Haltung, mit der die christ-

[57] Serm. 105, 11. [58] Serm. 105, 10; De civ. II. 29.
[59] Serm. 105, 12. [60] Serm. 105, 11; 81, 9. [61] Serm. 81, 9.

liche Kirche den Untergang der alten Welt überstanden und eine neue Zeit begonnen hat. Augustin will nichts anderes leisten als die Auslegung dessen, was Jesus und das Urchristentum über das Wesen dieser Welt und den Beruf der Christen verkündigt haben. Die Weise, in der er ihre Botschaft aufgreift, zeigt freilich auch die Eigenart und die Schranken seines Jahrhunderts und seiner Natur. Augustin ist im Gegensatz zu Jesus Asket und Spiritualist, und die Art, wie er den sinnlichen Gütern um ihrer Sinnlichkeit willen mißtraut, wie er im überindividuellen Bereich gerade die politische Leidenschaft vorzüglich zum Bösen geneigt sieht, ist in dieser Form nicht urchristlich. Die reine neutestamentliche Forderung, alles auf Glauben und auf den Gehorsam des Glaubens allein zu stellen, verbindet sich bei ihm mit einer betonten Abwertung, einer gewollten Vergleichgültigung aller irdischen Dinge als solcher; und in seine Sehnsucht nach dem himmlischen Vaterland, das das irdische ersetzen kann, mischt sich mitunter auch ein fremdartiges, fast „narkotisches" Element [62]. Aber die Grundvoraussetzungen und -forderungen seines Werkes werden nicht dadurch bestimmt. Die Hoffnung, die Gewißheit und das Vertrauen auf das kommende Gottesreich, der Ernst der großen Entscheidung, die Christus gestellt, mit der er uns zur Umkehr gerufen und von den verlorenen Mächten dieser Welt frei gemacht hat – das sind ja in der Tat die ältesten Einsatzpunkte aller christlichen Verkündigung, der Ursprung des neuen Lebens und neuen Dienens in der Gemeinschaft der Kirche. Die Wahrheit Christi, die helfende Wahrheit und Wirklichkeit der Kirche sucht Augustin im Zusammenbruch der politischen Ideale und Wirklichkeiten seiner Zeit von neuem zu bejahen und zu begründen; er will, wie er eingangs selbst die Aufgabe formuliert, mit äußerster Kraftanstrengung den Stolzen vor Augen führen, daß die Kraft der Demut wirkliche Kraft ist und durch Gottes Gnade höher steigt als alle schwankenden und stürzenden Gipfel dieser Welt [63].

Von hier aus wird Augustin im Fortgang seines Werkes zum

[62] Ad. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[1] (1890) 66.

[63] De civ. I praef.

Kirchenhistoriker – oder richtiger: zum ersten Universalhistoriker und Geschichtstheologen des Abendlandes. Unter der alten Idee einer „alle Völker" umspannenden Heilsgeschichte Gottes faßt er die biblische und antike Geschichtsüberlieferung in einer „Weltgeschichte" zusammen und deutet sie einheitlich als die Geschichte eines unausgesetzten Kampfes zwischen den zwei Urgesinnungen der humilitas und der superbia, zwischen den zwei Gemeinschaften eines gehorsam wandernden Gottesvolks und eines sich trotzig selbst dawider erhebenden Reiches dieser Welt. Diese Weltgeschichte umschließt die Geschichte von Kain und Abel so gut wie die von Babylon oder Rom; sie erzählt so gut von den Triumphen und Katastrophen der Weltmächte wie von dem verborgenen Leiden und Hoffen der Heiligen und Stillen im Lande. Aber alle Linien der Geschichte laufen seit Anbeginn auf einen Punkt in der Zeit und münden bei Jesus Christus, in dem sich Sinn und Ziel der ganzen Bewegung geheimnisvoll enthüllen. Hier beginnt die Geschichte unserer Gegenwart, die wieder demselben Christus unaufhaltsam entgegenwallt, nämlich seiner Wiederkunft am Ende der Tage zur Vollendung und zum Gericht. Er allein, der menschgewordene Gott, und kein zum Gotte erhobener Mensch wie Romulus hat uns drüben und nicht hier eine ewige Stadt als Heimat erbaut, „da der Sieg in der Wahrheit und der Rang in der Heiligkeit, da der Friede in Seligkeit und das Leben in Ewigkeit besteht" [64]. Aber allerdings ist, wie Augustin sagt, „das Heil dieser Gottesstadt so geartet, daß nur der es behalten und überhaupt erreichen kann, der es im Glauben und durch Glauben vermag; wer dagegen den Glauben preisgibt, wird niemals zu ihr gelangen können" [65].

Unsere Idee der Weltgeschichte wurzelt, historisch gesehen, tatsächlich in dieser theologischen Konzeption einer Heilsgeschichte auf Christus hin, mit dem Zielpunkt einer Allvollendung in Gottes Reich. Augustin war der erste, der es wagte, sich von diesem

[64] De civ. II 29.

[65] De civ. XXII, 6. Hier auch die Kontrastierung von Romulus und Christus; vgl. III 15.

Postulat, von diesem gleichsam nur programmatischen Gedanken historisch leiten zu lassen, um danach mit den Mitteln, die ihm sein geschichtliches Wissen bot, ein anschauliches Bild der Weltgeschichte zu entwerfen. Es ist klar, daß sich die moderne Welthistorie nicht mehr in das Prokrustesbett des biblisch-theologischen Rahmens zwängen läßt, der für ihn dabei maßgebend war [66]. Ob und wie sich eine Weltgeschichte ohne den beherrschenden christlichen Gesichtspunkt tatsächlich noch als eine Einheit verstehen und behandeln läßt, ist dagegen eine andere Frage. Wir können sie hier offen lassen. Der *Kirchen*historiker hat jedenfalls keine Veranlassung, die Aufgabe, die ihm Augustin gestellt hat, heute fahren zu lassen; er hat sie nur mit neuen Mitteln wieder zu ergreifen. Es ist freilich ein weiter Weg, bis wir eine modernen religionsgeschichtlichen und historischen Ansprüchen genügende Gesamtgeschichte der Kirche besitzen werden, in der, wie es ihr Sinn fordert, jede Epoche trotzdem unmittelbar auf Christus bezogen und an der ursprünglichen Verkündigung Jesu gemessen ist. Sie verlangt überdies auch, um ein wirkliches Ganzes zu bilden, immer noch eine entsprechende theologische Erfassung der israelitisch-vorderasiatischen Geschichte als eine Bewegung auf Christus hin und in ihrem Zentrum natürlich die nach rückwärts und vorwärts weisende Darstellung des Urchristentums und Jesu selbst. Erst so würden die Fächer der historischen Theologie in ihrer Einheit und Gesamtheit theologisch das wieder leisten können, was Augustin einst als einzelner sowohl gefordert wie erfüllt hat. Die Größe der Arbeit darf uns nicht schrecken: sie folgt ja nur aus der Größe, dem Reichtum, dem Ernste der hier gestellten Aufgabe. Und vielleicht hat das Beispiel des augustinischen Zeugnisses, das wir betrachtet haben, uns immerhin soviel gelehrt, daß der Weg jeder Zeit zu Christus und von Christus zu jeder menschlichen Zeit gar nicht so weit ist, wie wir selbst in Zweifel und Verzweiflung, in Unmut und Hochmut immer wieder zu meinen geneigt sind.

---

[66] De civ. XVIII 40.

Die Anfänge des Priesterbegriffs in der alten Kirche

I.

„Priester" ist ein Wort, das jedermann in seinen Mund nimmt und dessen Bedeutung jedermann zu kennen meint. Aber es ist nicht selten das Verhängnis solcher Worte und Begriffe, daß sie, im Bereich der Wissenschaft gebraucht, gerade Verwirrung anrichten, weil sie in Wirklichkeit durchaus nicht so eindeutig sind und die verschiedenen Gelehrten ganz verschiedene Dinge darunter verstehen. Das kann man auch im Streit um die Anfänge des christlichen Priestertums immer wieder beobachten. Es wird daher gut sein, sich von vornherein darüber zu verständigen, was man mit den Worten „Priester" und „Priestertum" jeweils zu begreifen wünscht, und es scheint mir dabei aus sachlichen Gründen geboten, Unterschiede zu machen und festzuhalten: man muß einen *doppelten* Begriff des Priestertums aufstellen, einen weiteren und einen engeren, und dementsprechend auch die Frage nach seinen Anfängen in der christlichen Kirche verschieden beantworten.

Grundlegend für die allgemeine Vorstellung eines Priesters ist zunächst und auf alle Fälle das Vorhandensein eines festen *Kultus*, einer bestimmten, geheiligten Form des Gottesdienstes und vor allem des Opfers, mit dem sich eine menschliche Gemeinschaft der Gottheit zu nahen sucht. Wer diesen Gottesdienst leiten, wer dieses Opfer stellvertretend für alle darbringen kann, ist der Priester. In dieser Bedeutung fehlt dem Priesterbegriff noch die

Aus: Svensk exegetisk Årsbok 4, 1939, S. 86–101 (schwedisch).

scharfe Entgegensetzung gegen den Begriff des „Laien". Der Hausvater ist für seine Familie, der Feldherr für sein Heer in diesem Sinne als Priester tätig. Dieses Priestertum bedeutet vor allem eine Funktion, die man verstehen, eine Tätigkeit, die einem zustehen, zu der man rechtens berufen sein muß, und auch ein dauerndes, berufsmäßiges Priestertum kann sich auf dieser Grundlage bilden. Ihm stehen dann gewisse Rechte zu, es hat eine gewisse Heiligkeit für sich; aber die Rechte haften im Grunde nur an der Stellung, die ihm übertragen ist; die Heiligkeit entspringt dem Dienst, den der Priester ausübt, und mit seinem möglichen Ausscheiden aus dem priesterlichen Berufe geht beides für seine Person verloren.

Eine zweite Stufe, das Priestertum im engeren Sinne, kommt dort in Betracht, wo dem Priester als solchem und unabhängig von seiner Stellung in der Gemeinschaft, der er dient, eine besondere religiöse Fähigkeit und Qualität persönlich anhaftet und ihn ein für alle Mal von den Laien unterscheidet und für seinen besonderen, eben „priesterlichen" Dienst privilegiert. Ein Priester in diesem Sinne ähnelt in seinem außerordentlichen, „magischen" Wesen den individuell begabten religiösen Wundermännern und Propheten; nur daß die göttliche Kraft in ihm, wie van der Leeuw es ausdrückt, „sozusagen gefroren, kristallisiert ist" und als solche immer noch auf einen bestimmten, an „bestimmte Zeiten, Orte, Handlungen, Worte gebundenen" Dienst bezogen bleibt, den priesterlichen Dienst des Kultus, des Opfers und der magisch-sakramentalen Handlungen – aber unabhängig von allen Rechts- und Zuständigkeitsfragen und unabhängig von dem Auftrag der etwa hinter und über ihm stehenden Gemeinschaft.

Nun kann man gewiß die Grenze zwischen Recht und Magie, zwischen einem ständisch und gemeinschaftlich gebundenen und einem individualistisch verabsolutierten Priestertum für gewöhnlich so scharf nicht ziehen. Magie und Recht, persönliche Ausstattung und die Kraft der Berufung gehen ineinander über und wachsen miteinander und durcheinander. Aber gerade für das christliche Priestertum, für die Geschichte der priesterlichen Idee auf

dem Boden der alten Kirche ist eine solche Unterscheidung möglich und geboten. Zunächst fehlt hier ja ein festes menschliches Priestertum überhaupt so gut wie der feste Kultus, auf den es zu beziehen wäre. Aber auch nachdem Kultus und Priestertum im weiteren Sinne schon feststehen, läßt die Ausbildung des besonderen, individuell-magisch gefaßten Priestertums noch lange auf sich warten. Der Hauptgrund dafür ist, daß die Bedeutung der tragenden, heiligen Gemeinschaft, der Kirche, hier so umfassend und so radikal betont ist wie nirgends sonst. Es gibt keine Heiligkeit und keinen Gottesdienst außerhalb der einen katholischen Kirche und anders als in ihr und durch sie, die Gottes heiliger Geist erfüllt. Darum gibt es auch keinen priesterlichen „Charakter", der unabhängig von der kirchlichen Stellung des Priesters irgend etwas bedeutete, mögen die Rechte und Aufgaben des priesterlichen Standes auch noch so fest stehen.

So handelt es sich bei der Durchsetzung des Priesterbegriffs in der alten Kirche, wie gesagt, um zwei verschiedene Vorgänge, die sachlich und auch zeitlich klar auseinanderzuhalten sind. Zunächst kommt die Vorstellung eines besonderen christlichen Kultus- und Opferdienstes auf, der dann die entsprechende Vorstellung eines besonderen priesterlichen Berufes und Standes sofort nach sich zieht. Es entsteht vom Kultus aus ein sakrales Standesrecht der Priester. Aber dieses Recht des Priesterstandes bleibt als solches doch vor allem Recht und Ordnung der christlichen Kirche, in der der Priester Gottes zu wirken hat. Die Kirche ist heilig, die Kirche besitzt den Geist, der die Heiligkeit des Kultus und des Opfers bedingt, und unabhängig von seiner Verbindung mit der wahren Kirche, der er dienen darf, ist darum auch der Priester weder heilig noch überhaupt handlungsfähig. Seine Weihe, sein Priestertum bedeuten für sich genommen gar nichts: ein abgesetzter Priester, ein Priester außerhalb der katholischen Gemeinschaft ist nicht mehr als ein Laie.

Gegenüber dieser Vorstellung ist der Begriff eines wie immer verstandenen *„character indelebilis"*, d. h. einer an der Person des Priesters dauernd haftenden und insoweit vom Kirchengedanken

unabhängigen priesterlichen Fähigkeit, etwas grundsätzlich Neues, das dem altkatholischen, zunächst noch allbeherrschenden Kirchengedanken widerspricht. Sein Aufkommen fordert eine Erklärung. Man darf sie nicht einfach so geben, daß man von der fertigen, mittelalterlichen Lehre aus sich rückwärts tastet und die frühere Entwicklung von dort aus deutet; man darf es nicht so darstellen, als wäre der Charakterbegriff nur eine schärfere Fassung und Zuspitzung des priesterlichen Gedankens überhaupt, die aus dessen Aufnahme in die Kirche über kurz oder lang von selbst folgen mußte. Der einzige, der das hier auftauchende Problem als solches wenigstens gesehen, wenn auch allzu konstruktiv gedeutet und entwickelt hat, war meines Wissens Rudolf Sohm. Sohm sah nicht nur in der bekannten Weise zwischen Urchristentum und Altkatholizismus einen scharfen Bruch, der durch das Aufkommen eines für das kirchliche Amt behaupteten „göttlichen Rechtes" bezeichnet sein sollte, sondern ebenso auch zwischen dem „Altkatholizismus" und dem „Neukatholizismus" des Mittelalters. Die Grenze dieser beiden Epochen, die zunächst auf kirchenrechtlichem und kirchendogmatischem Gebiet gefunden wurde, zeigt sich dann nach Sohm auch in der Auffassung des geistlichen Amtes, das im Altertum lediglich auf der „Anstellung" durch die Kirche beruht habe; erst das hohe Mittelalter stellte es anstatt dessen auf die Weihe und die priesterliche Eigenschaft der geweihten Person als solcher.

Nun ist an den Sohmschen Ausführungen zweifellos sehr vieles überspitzt, und es war auf alle Fälle ein schwerer Mißgriff, die Grenze zwischen den Epochen erst in das 12. Jahrhundert zu verlegen. Dies mag mit ein Grund dafür sein, daß Sohms Aufstellungen an diesem Punkt überhaupt und besonders bei den evangelischen Theologen sehr viel weniger Beachtung gefunden haben als seine meines Erachtens weit problematischeren Ausführungen über Katholizismus und Urchristentum. Ich möchte meinen, daß Sohm mit der zweiten Unterscheidung tatsächlich etwas Wesentliches und Richtiges gesehen hat, und wenn wir das Problem hier natürlich auch nicht in seiner vollen Breite aufrollen

können, so mag doch die genauere Untersuchung an einem einzelnen Punkt – eben dem Aufkommen des Priestertums – immerhin als ein Beitrag zur Lösung willkommen sein.

II.

Das Aufkommen des „allgemeinen" Priesterbegriffs in der Kirche fällt in das zweite Jahrhundert. Es ist schon oftmals untersucht worden, und es kommt uns im folgenden nur noch darauf an, die Abgrenzung gegen die neukatholische Vorstellung des Priestertum etwas schärfer und entschiedener vorzunehmen.

Der Gedanke des Priestertums folgt, wie gesagt, der Vorstellung des kultischen Opfers nach. Das Wort „Opfer" (*θυσία*) taucht in dieser Bedeutung in der Didache erstmals auf. Aber der Sache nach ist es etwas Ähnliches, wenn schon der 1. Klemensbrief (44, 4) – im letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts – von einem „Darbringen der Gaben" redet, das die Bischöfe für die Gemeinde während des Gottesdienstes vollziehen. Von hier aus ist es ohne weiteres verständlich, daß diese christlichen Bischöfe alsbald mit den Priestern des alten Bundes in eine nahe Parallele gerückt werden, durch die ihre dauernden Rechte in der Ausübung des Kultes nach dem Willen des Briefschreibers befestigt werden sollen. Das Wort „sacerdos", Priester, erscheint zum erstenmal für die christlichen Bischöfe und auch Presbyter bei Tertullian. Es zielt bei ihm offensichtlich noch nicht so sehr auf die Vorstellung einer besonderen priesterlichen Würde, die der Kleriker besitzen soll, als vielmehr auf die bestimmte Funktion, die er im Amte auszuüben hat, und die Ordnung, die das Amt von der Gemeinde unterscheidet, ruht noch ausschließlich auf einer Regelung, die „die Kirche" getroffen hat: *differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas* (exh. cast. 7). Tertullian ist sich völlig darüber im klaren, was dies grundsätzlich bedeutet. Die Autorität, folgert er, die der Bischof für sich einsetzen kann, ist gar nicht seine eigene Autorität, sondern lediglich „auctoritas ecclesiae", und der Dienst, den er ausübt, ist nicht im strengen Sinne Dienst und Vor-

recht seines Standes, sondern Dienst und Ordnung der Kirche. Notfalls kann daher auch jeder Laie, der der Kirche angehört, zum Priester werden. Auch ein Laie kann, wenn ein amtlicher Priester nicht zugegen ist, opfern, taufen und in der Vollmacht des allgemeinen Priestertums „sein eigener Priester sein". Denn wo auch nur zwei oder drei versammelt sind, da ist die Kirche, und Gott kennt kein Ansehen der Person. – Es ist deutlich, wie der Gedanke der Kirche hier jede Vorstellung eines priesterlichen Charakters und überhaupt jede prinzipielle, religiös maßgebende Unterscheidung zwischen Priester und Laien noch völlig unmöglich macht, obgleich der Opfergedanke und das normale, feste Recht des Amtes eindeutig da sind und auch gelehrt werden.

Nun kann man gewiß sagen, daß Tertullian der letzte Vertreter einer untergehenden Epoche sei und daß die Folgezeit seine Gedanken nicht mehr wiederholt habe. Aber sie hat doch das Gegenteil auch nicht ausgesprochen, und wenigstens an zwei Punkten bleibt die grundsätzliche Überordnung des Kirchengedankens über den Gedanken der besonderen, priesterlichen Standesrechte auch weiterhin deutlich erkennbar: der Bischof – und das heißt: der eigentliche, „höchste" Priester der Gemeinde, von dem die Presbyter all ihre Rechte herleiten sollen – wird nur dann zum Bischof, wenn ihn seine Gemeinde einmütig gewählt hat; und: ein Bischofsamt oder Priestertum außerhalb der wahren, katholischen Kirche ist unmöglich und wird nicht anerkannt. Es geht auch dann verloren, wenn der Bischof sich persönlich durch seinen Wandel oder falschen Glauben von dieser Kirche – und das heißt: vom Heiligen Geiste – scheidet.

Wir brauchen hier keine langen Untersuchungen über die Geschichte der Bischofswahl und ihre Formen anzustellen. Entscheidend ist nicht die Frage, in welcher Form die Gemeinde bei einer Wahl tatsächlich als ganze beteiligt wurde, und wieweit sie die Möglichkeit hatte, ihren Willen auch gegen den Willen der Kleriker praktisch zur Geltung zu bringen, sondern entscheidend ist allein der Grundsatz, der bis ins 4. und 5. Jahrhundert hinein wiederholt wird, von dem sich bescheidene Reste sogar bis ins

hohe Mittelalter hinein erhalten haben: ein Bischof muß *ab omni populo* gewählt und *consentientibus omnibus* ordiniert werden. Man mißversteht diesen Grundsatz durchaus, wenn man darin nur einen – gewissermaßen profanen – kirchlichen Rechtssatz, eine vernünftige Regel des Taktes und der menschlichen Rücksichtnahme auf die Bedürfnisse und Wünsche der Gemeinde erblickt, während die eigentlich entscheidende geistliche Handlung der Weihe doch nur durch die Priester übertragen werde. Eine solche juristische Aufspaltung des einheitlichen kirchlichen Geschehens von Wahl und Ordination ist modernkatholisch empfunden und begegnet in den altkirchlichen Quellen schlechterdings nicht. Auch die Wahl durch die Gemeinde, die zunächst durchaus im Vordergrund steht, trägt geistlichen Charakter und ist mit der Weihe zusammen für das Recht und die Vollmacht der Bischöfe – und zwar auch für ihre priesterliche Vollmacht – unentbehrlich und konstitutiv. Daß diese Weihe schon bei Hippolyt nur noch durch Geistliche vollzogen wird, mag mit dem Gedanken der apostolischen Sukzession zusammenhängen, so verständlich eine solche Regelung freilich auch ohne sie wäre. Betont wird diese Tatsache jedenfalls nicht im Sinne einer „Weihesukzession"; die Nachfolge im Amte ist entscheidend. Die Wahl, die Ordination und Sukzession, aber nicht Weihe und Charakter machen den Bischof zum Bischof und den Priester zum Priester.

Die innere Abhängigkeit des Priesters von dem Ganzen der Kirche und Gemeinde zeigt sich aber auch – zweitens – in der ständigen Möglichkeit, sein priesterliches Amt und Vermögen wieder zu verlieren, wenn er die Gemeinschaft der wahren Kirche verliert. Er kann dann – auch als geweihter Bischof – keine Ordinationen mehr, er kann nach Cyprian nicht einmal Taufen vollziehen, und das Konzil von Nicaea verfügt ausdrücklich, daß jeder schismatische Priester, der in den katholischen Klerus übertritt, von neuem zu weihen sei. Ja, selbst eine katholische Priesterweihe, die an rechtgläubigen Personen vollzogen wird, erklärt das Konzil von Chalkedon (c. 6) für nichtig (*ἄκυρος χειροτονία*), wenn sie ohne Beziehung auf eine bestimmte Gemeinde, also als

„absolute Ordination", vollzogen wird; d. h. sie ist dann nicht etwa nur, wie die meisten katholischen Forscher wollen, eine widerrechtliche, sondern eine schlechthin unwirksame und gar nichts bedeutende Weihe und Ordination, deren Empfänger darum ein Laie bleibt. Hinter dem Priester muß die Kirche, muß die Gemeinde Gottes stehen, die ihn und seinen Dienst in demselben heiligen Geiste trägt, mit dem er sie vor Gott priesterlich vertritt, und unabhängig von dieser Gemeinschaft bedeutet alles vermeintliche Priestertum, bedeuten Weihen und Ordinationen tatsächlich nichts.

Es ist gewissermaßen die Probe auf das Exempel, daß sich in den ganzen ersten drei Jahrhunderten der Kirche kein einziger Bischof auf seine Weihe berufen hat, um einen besonderen priesterlichen Vorrang des Geistlichen vor den Laien von hier aus zu begründen. Eine stärkere Hervorhebung dieses Unterschieds begegnet überhaupt erst seit der Mitte des 4. Jahrhunderts, und auch da handelt es sich zunächst weniger um die Entfaltung einer eigentlich priesterlichen Ideologie, sondern die Abgrenzung dient nur zum Schutz der Bischöfe gegen die Einmischung der politischen Gewalt in der Kirche, deren Träger eben „Laien" sind. Das beginnt bei Athanasios bezeichnenderweise erst ganz leise und von ferne und kommt dann z. B. bei Lucifer von Calaris und mit abschließender Klarheit bei Ambrosius von Mailand zum Ausdruck. Dieser erklärt bei einem bestimmten Anlaß (gesta conc. Aquil. 52) einen Bischof schon deshalb für verdammenswürdig, weil er es wagte, von einem Konzilurteil an das Hofgericht des Kaisers zu appellieren; denn es wäre eine Schande, wenn ein, sei's auch noch so unwürdiger „sacerdos" durch Laien verurteilt würde. – Die Front, in der solche Sätze stehen, ist ohne weiteres deutlich. Von hier aus läßt sich das Aufkommen eines individuellen, vom Kirchen- und Gemeindegedanken gelösten Priesterbegriffs kaum wirklich verständlich machen. Tragend ist ja gerade der Gedanke einer umfassenden kirchlichen Ordnung und Verfassung, die dem „Amt" – ähnlich wie später in der lutherischen Orthodoxie – einen bestimmten, unverrückbaren Platz in der Kirche und Ge-

meinde anweisen. Die Wurzeln des individuellen und „speziellen" Priesterbegriffs dürfen nicht im kirchenpolitischen Bereiche gesucht werden.

III.

Die entscheidende Wendung zu einer neuen, absoluten Fassung des Priesterbegriffs erfolgt um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert. Es steht jedenfalls fest, daß bei den älteren Vätern irgendwelche Spuren von einem „character indelebilis" oder einem „Sakrament" der Priesterweihe nicht nachzuweisen sind, und wo man etwas Derartiges zu finden meint, handelt es sich um Mißverständnisse. Das gibt auch ein katholischer Forscher wie der Kardinal van Rossum in einer 1932 erschienenen Studie für die Väter des 4. Jahrhunderts rundweg zu, auch wenn er sich den Tatbestand dann nachher als bloßen „Zufall" erklären möchte. Wenn wir uns nun der neuen Epoche zuwenden, so müssen wir die Entwicklung im Westen und Osten, in der lateinischen und in der griechischen Welt getrennt ins Auge fassen. Denn der Zeitpunkt, zu dem die Verschiebung eintritt, ist zwar hier wie dort ungefähr der gleiche; die Motive dazu sind aber hier und dort verschieden. Auszugehen ist wiederum von der Geschichte des Kultus und der Stellung des Priesters in dem Kult.

Wer im Abendland nach der Bedeutung des priesterlichen Dienstes fragt, der fragt nach dem Verhältnis des Priesters zum Sakrament. Die Entwicklung der Sakramentslehre bestimmt die Entwicklung des Priesterbegriffs. Diese ging zunächst ihre eigenen, das Priestertum unmittelbar noch kaum berührenden Wege, und hier, in der Lehre von der Taufe, beginnt sich zuerst eine eigene, sakrale Größe innerhalb der Gemeinde gegenüber dem Gedanken der Kirche und Gemeinde zu verselbständigen. Ursprünglich war auch die Taufe nur dort heilig gewesen, wo sie im heiligen Geist, d. h. innerhalb der wahren, heiligen Kirche gespendet worden war. Die Taufe der Ketzer galt nicht und mußte „wiederholt" werden. Aber schon im Lauf des 3. Jahrhunderts begann man in

dieser Frage zu schwanken. Die Heiligkeit des sakramentalen Ritus und die praktische Scheu, von den Übertretenden eine neue Taufe zu verlangen, wirkten zusammen, um den Grundsatz mehr und mehr zu befestigen, daß eine Taufe schon als solche und unabhängig von dem Ort ihrer Spendung jedem, der sie empfängt, die Eigenschaft eines Christen verleihe, wenn auch noch nicht eines wahren und der Seligkeit würdigen Christen. Und, äußerlich gesehen, verläuft die weitere Entwicklung nun so, daß Augustin später – im Anschluß an Ticonius unter ständiger Berufung auf die Analogie der Taufe – einen entsprechenden Gedankengang auch für die Priesterweihe entwickelt: auch die Priesterweihe verleiht seiner Meinung nach als solche und ganz unabhängig von der Kirchlichkeit der spendenden Priester ein bestimmtes, unzerstörbares Gepräge, eben den „character", der seinen Empfänger zur Vornahme gültiger, wenn auch nicht zum Heile wirksamer priesterlicher Funktionen befähigt und es somit gestattet, übertretende schismatische Priester als Priester anzuerkennen. Auch die von ihnen vollzogenen Weihen kann man als solche gelten lassen, statt sie einfach zu wiederholen. Also eine Verabsolutierung des Ritus hier wie dort! Allein wir müssen uns die praktischen Voraussetzungen dieser Gedanken doch noch ein wenig näher ansehen, um ihre Bedeutung zu verstehen. Sie liegen im Kampf der katholischen Kirche Afrikas gegen den Donatismus; seine Auswirkungen auf den Sakraments- und Priesterbegriff werden schon vor Augustin spürbar, wie sich bei Optatus von Mileve zeigen läßt.

Den Ausgangspunkt des langwierigen Streits zwischen den Katholiken und Donatisten bildete bekanntlich zunächst die rein tatsächliche Frage, ob ein bestimmter Bischof, von dem sich die Weihen der katholischen Kleriker mehr oder weniger unmittelbar herleiteten, von der Kirche abtrünnig gewesen, d. h. in der heidnischen Verfolgung einmal abgefallen sei, oder nicht. Die Donatisten, die dies behaupteten, zogen daraus – durchaus im Sinne der älteren Kirche und vor allem des großen afrikanischen Lehrers Cyprian – die scheinbar selbstverständliche Folgerung, daß

das Priestertum des betreffenden Priesters damit aufgehört habe, damit auch alle von ihm ausgegangenen Weihen, alle von ihm gespendeten Sakramente und auch die Sakramente und Weihen der von ihm ordinierten Geistlichen schlechtweg ungültig und nichtig seien. Die mit ihm verbundenen Gemeinden waren dann also keine christlichen Gemeinden mehr – wohlgemerkt, nicht deshalb, weil etwa das Priestertum, sondern weil das Christentum des betreffenden Bischofs nicht ausgereicht hatte. Niemand kann etwas spenden, was er nicht besitzt; ein Bischof, der sich von der wahren Kirche durch Abfall geschieden hat, hat nicht mehr den Geist und kann also auch nicht die geisterfüllten Sakramente der Kirche haben, spenden und verwalten. Auf dem Umweg über das Sakrament bleibt also immer noch die Überordnung des Kirchengedankens über den Priestergedanken erkennbar.

Die Katholiken bestritten zunächst nur das von den Donatisten behauptete Faktum: der fragliche, inzwischen längst verstorbene Bischof sei in Wirklichkeit kein Abtrünniger gewesen; seine Weihen und Sakramente seien also als gültig zu behandeln. Aber je mehr sich die Unmöglichkeit herausstellte, die Sache endgültig und für alle überzeugend zu klären, desto mehr mußten sich mit der Zeit auch grundsätzliche Bedenken zum Wort melden. Kann der Fall nicht öfter eintreten, daß ein Bischof, der den priesterlichen Dienst innerhalb einer Gemeinde versieht, in Wirklichkeit ein Abtrünniger, ein unerkannter Todsünder geworden ist und den Geist und die Gemeinschaft der Kirche somit gar nicht mehr besitzt? Und sollen darum alle Gläubigen, die von ihm ahnungslos die Sakramente empfangen, um ihr Heil betrogen sein? Um dieser Konsequenz, die jede Heilsgewißheit ausschließen würde, zu entgehen, muß man den Gedankengang also umkehren: das Sakrament, das der Priester spendet, muß Sakrament bleiben, auch wenn der Spender selbst den Geist nicht mehr besitzt. Es genügt, daß er die kirchlichen Weihen einmal empfangen hat, daß, wie Optatus schön sagt, „Gottes Name über ihm genannt" worden ist, um ihn ein für alle Mal zum priesterlichen Dienst zu befähigen, den die Gemeinde von ihm verlangt. Gerade um der

Laien willen ist es also nötig, den, wie Augustin sagt, *dominicus character indelebilis* der Priester gelten zu lassen, ein für allemal und unabhängig von ihrer persönlichen Haltung und Stellung. *Neque enim episcopi propter nos sumus, sed propter eos, quibus verbum et sacramentum dominicum ministramus* (c. Cresc. II 13).

Die Grundlegung des römisch-katholischen Priesterbegriffs hat also mit hierarchischer Anmaßung und Knechtung der Laien nicht das geringste zu tun. Die Vorstellung des priesterlichen Charakters erstrebt nicht die Unabhängigkeit des Priesters von der Gemeinde, sondern sozusagen die Unabhängigkeit von seiner eigenen Person, deren menschliche Schwächen ihren Dienst nicht gefährden dürfen. Bezeichnend für den Charakterbegriff in seinen Anfängen ist darum nicht nur das völlige Absehen von den persönlichen Eigenschaften des Priesters, sondern daß die ganze Frage überhaupt nicht so sehr vom Priester aus, als vielmehr von der Kirche und Gemeinde aus gestellt wird; und daß endlich die Frage der Heilsgewißheit – oder jedenfalls der Sakramentsgewißheit – dabei ausschlaggebende Bedeutung besitzt. Die Deutung des Charakters als Privilegierung und persönliche Auszeichnung, die den Priester für den Laien unentbehrlich und unantastbar macht, ist demgegenüber eine spätere, erst im Mittelalter zur vollen Bedeutung gelangte Wendung des Gedankens.

IV.

Auch die Ostkirche kennt die Lehre vom Ordinationssakrament und einem „character indelebilis", und zwar hat sie sie im wesentlichen vom Abendland übernommen. Gelegentlich – z. B. bei Johannes Chrysostomus und Johannes Damascenus – finden wir auch die charakteristische Zuspitzung auf die Sicherheit der von dem geweihten Priester vermittelten sakramentalen Gnaden, unabhängig von seiner menschlichen Person. Aber es handelt sich hierbei wirklich um einen übernommenen Gedanken, und die bodenständige Ausbildung des absoluten Priesterbegriffs, den

auch das Morgenland findet, erfolgt auf anderen Wegen. Bezeichnend dafür ist, daß die für den Westen entscheidende Vorstellung von der Unverlierbarkeit des priesterlichen Charakters im Osten sich niemals mit voller Bestimmtheit durchgesetzt hat, ja daß sie in der orthodoxen Kirche des russischen Reiches noch im vorigen Jahrhundert ausdrücklich verurteilt werden konnte. Unseren Ausgang dürfen wir aber nicht hier, sondern müssen ihn wieder bei den kultischen Funktionen des Priesters nehmen.

Wenn im Abendland die Vorstellung des Priestertums, wie wir sahen, vor allem auf das priesterlich zu weihende Sakrament bezogen war, so tritt dieser Zug im Morgenland viel weniger deutlich hervor. Der Kultus, in den die Feier der Eucharistie mit eingebettet liegt, behält viel stärker als ganzer seine umfassende religiöse Bedeutung. Der regelmäßige Gottesdienst der Kirche ist das heilige Geschehen, das Himmel und Erde wunderbar verbindet, in dem sich Gott zur Gemeinde herabneigt, in dem die Christen zu den Chören der Engel emporsteigen. Es ist zugleich der heilige Dienst, der Gott dargebracht wird, ein Opfer, das schon als solches einen gleichsam objektiven Wert besitzt. Aber die Heiligkeit dieses Vorgangs läßt sich nicht einfach im Sakrament einkapseln und für sich stellen. Die Ketzertaufe ist in der griechisch-katholischen Kirche bekanntlich bis heute noch in ihrer Geltung umstritten, und ohne den Einfluß der abendländischen Theologie wäre sie vielleicht niemals anerkannt worden. Das Priestertum läßt sich zunächst erst recht nicht in seiner Geltung verabsolutieren; es bleibt ganz auf den wahren Kultus und damit auf die wahre, katholische Kirche bezogen. Hier aber muß der ganze Mann heilig und rein und Gottes würdig sein, wenn er den Gottes-Dienst üben, wenn er die christliche Kirche vor Gott vertreten und die Gemeinde den Weg zu Gott emporführen soll. Es genügt nicht, ihm irgendwelche formale Fähigkeiten zuzuschreiben, die das gültige Zustandekommen eines Sakraments, die Ausübung priesterlicher „Funktionen" ermöglichen. So rückt die Frage des rechten Priestertums unter den Gedanken der wahren „Vollkom-

menheit", der teleiôtes (τελειότης), und damit einer Grundfrage der griechischen Theologie überhaupt.

Der Priester, der den Gottesdienst ausübt, durch den und in dem die Kirche lebt, sollte der vollkommenste und heiligste Christ sein. Aber läßt sich das ohne weiteres voraussetzen? Die Unstimmigkeit zwischen Sollen und Sein, die an diesem Punkte bemerkbar wird, hat schon Origenes beschäftigt. Aber sie erscheint bei ihm noch nicht in ihrem vollen Gewicht, weil er die Frage gleichsam nur von außen stellt, vom Standpunkt des Gnostikers, der eine Vollkommenheit und einen Aufstieg zu Gott auch unabhängig vom Priestertum sucht und kennt. Origenes Frömmigkeit lebt nicht wirklich im Kultus. Ähnliches gilt für die ersten Mönche, die über das kirchliche Priestertum z. T. sehr abfällig urteilen, die es aber selbst nicht nötig haben. Eigentlich dringend wird die Frage gerade für den Priester selbst, der an die Größe seiner heilsmittlerischen Aufgabe glaubt, aber gleichzeitig auch weiß, welche ungeheueren Anforderungen sie an seinen sittlichen und religiösen Charakter stellt.

Das sind Gesichtspunkte, die in den pastoraltheologischen Ausführungen, etwa bei Gregor von Nazianz, bei Chrysostomus und Kyrill, immer wieder begegnen. Sie alle preisen die Herrlichkeit des kultischen Dienstes, mit dem der Priester – ein immer wiederkehrendes Bild – gleichsam in den Chor der Engel eintritt, mit einer Plerophorie, gegen die die schlichten Ausführungen über die Pflichten eines Geistlichen – *de officiis ministrorum* – bei Ambrosius oder auch Augustin nüchtern wirken. Aber sie alle betonen auch die Größe der Gefahr, die für den Priester gleichzeitig gegeben ist für den Fall, daß er der Heiligkeit seines Dienstes nicht entspricht. Denn um der Gabe dieses Dienstes willen, der ihn erhebt, wird Gott vom Priester auch mehr verlangen. – Von hier aus versteht man das Ausweichen, die Flucht vor der Übernahme des priesterlichen Amtes, die gerade aus dem 4. Jahrhundert so häufig bezeugt ist. Wir dürfen sie keineswegs nur als eine Äußerung „mönchischer" Demut, sondern müssen sie gerade auch unter „priesterlichen" Gesichtspunkten verstehen. Man wagt nicht,

ein so heiliges Amt zu übernehmen, und die Weigerung ist in vielen Fällen offensichtlich ernst gemeint, nicht nur eine konventionelle Ziererei, als die sie dann auch im Abendlande Mode wird und im Morgenland natürlich ebenfalls begegnet.

In der Tat – wie wird man so heilig, daß man im Chor der Engel dienen kann? An diesem Punkte entsteht ein Problem, durch das gegen Ende des 4. Jahrhunderts auch die griechische Theologie dazu gebracht wird, so etwas wie eine Lehre vom priesterlichen Charakter zu entwerfen und zwar unabhängig vom Abendland und seinen antidonatistischen Fragestellungen. Man versucht es auch im Osten, eine Einzigartigkeit der priesterlichen Person zu behaupten, die nicht in deren natürlichen Fähigkeiten, sondern in den charismatischen Kräften der Weihe begründet liegt. Der Strom der göttlichen Gnaden, die in den Gottesdiensten und sakramentalen Riten der Kirche zufließen, schafft ihr auch die erforderlichen Diener, macht diese von Gott aus tauglich und neu. Aber die Bedeutung der priesterlichen Weihe liegt nun gerade nicht in der bloßen Imprägnierung mit einer den Menschen selbst nicht weiter wandelnden geistlichen Tinktur, sie begründet keinen Charakter im abendländischen Sinn, sondern sie ist die reale, wenn auch unsichtbare innere Umformung des alten Menschen selbst, die ihn für seine umfassenden priesterlichen Aufgaben reif und fähig macht.

Im allgemeinen habe ich diesen Gedanken bei den Vätern des 4. Jahrhunderts noch nicht gefunden. Besonders bei Basilius, dessen Korrespondenz zu diesen Fragen ein überaus reiches Material ausbreitet, fehlt noch jede Spur einer sakramental vermittelten priesterlichen Begabung, und eine solche Vorstellung würde in der Tat zum ganzen Charakter dieser klaren und streng sittlich denkenden Persönlichkeit kaum passen. Dagegen erscheint sie – meines Wissens zum ersten Male – ganz deutlich bei Gregor von Nyssa. Die betreffende Stelle (Migne, PG 46,581) ist bis jetzt noch nicht betrachtet worden, und ich möchte sie daher in Übersetzung vorlegen. „Dieselbe Kraft des Wortes", die das schlichte

Taufwasser heiligt, sagt Gregor – es handelt sich um eine Taufbetrachtung –, „macht auch den Priester heilig (σεμνός) und ehrwürdig, wenn er durch die neue Segnung aus dem Kreis der Menge ausgeschieden ist. Eben noch war er einer von den vielen und aus dem Volke; plötzlich erscheint er als Führer, als Vorsteher, als Lehrer der Frömmigkeit und als Leiter (μυσταγωγός) der verborgenen Geheimnisse. Und dies tut er, ohne an seinem Leibe oder in seinem Aussehen verändert zu sein; sondern äußerlich scheinbar derselbe, der er war, ist er durch eine unsichtbare Kraft und Begnadung in seiner unsichtbaren Seele zum Besseren verwandelt." Die Weihe hat den Priester also zwar unsichtbar, aber wirklich zu einem anderen, besseren Menschen gemacht und ihn damit über die Laien erhoben.

Die hier anklingenden Gedanken sind schon ein Jahrhundert später bei Pseudo-Dionys in ein großes System des kirchlich-theologischen Denkens eingefügt, das sie von da an mit tragen, so wie sie geistig von ihm getragen werden. Hier erscheint die Priestervorstellung der Ostkirche in ihrer Selbständigkeit und Eigenart vollendet. Jetzt steht die Vollmacht auch des griechischen Priesters ganz auf der Weihe, die eine göttliche Gnadenmitteilung bedeutet, bei der der Gedanke der Gemeinde und der Berufung durch sie völlig beiseite bleibt. Durch diese göttliche Verwandlung wird der Priester wunderbar eingereiht in die große Stufenleiter der Geister, die von der Erde zu Gottes Thron emporführt. Jede neue Weihe, die er empfängt, bedeutet zugleich einen entsprechenden Aufstieg seiner sittlichen Persönlichkeit, durch den er geheiligt wird und andere heiligt kraft seines besonderen, priesterlichen Vermögens (κατὰ οἰκείαν δύναμιν). Dieses erlaubt ihm nicht nur, sondern macht ihn auch allein dessen fähig, die heiligen, göttlichen Handlungen seines Dienstes zu vollziehen. Der Abbildgedanke, die Überzeugung, daß die kirchlichen Ordinationen immer die Kraft auch irgendwie übermitteln müssen, die sie anzeigen, macht die tragende Fiktion möglich, daß die priesterlichen Grade immer zugleich auch Grade der wirklichen Vervollkommnung bedeuteten; und eben darin ist der östliche

Priesterbegriff von dem Formalismus des Abendlandes wesentlich unterschieden.

Darum kann aber der priesterliche Charakter im Grunde nicht als character *indelebilis* verstanden werden. Eine solche Fiktion hätte der Wirklichkeit doch allzu grausam widersprochen: abtrünnige, ausgestoßene und degradierte Sünder haben natürlich auch ihre priesterliche Fähigkeit ganz verloren. Die Frage, wie die Gemeinde im Fall der unerkannten Sünde ihres Liturgen dann noch des Heils gewiß sein soll, wird von Pseudo-Dionys bezeichnenderweise gar nicht gestellt. Die Mahnung, keinen Unwürdigen zu weihen, ist das einzige, was hier gesagt wird. Die ganze priesterliche Theorie wird eben nicht wie im Westen unter dem Gesichtspunkt der empfangenden Gemeinde entwickelt, sondern im Vordergrund stehen der Priester selbst und sein objektiver kultischer Dienst, in dem die Kirche lebt. Auch dort, wo die Gedanken scheinbar dasselbe besagen, ist also ihre innere Tendenz dem Abendland gegenüber durchaus verschieden.

Auf den ersten Blick erscheint der Priesterbegriff der Ostkirche vielleicht als der sozusagen heidnischere, und er ist es in der Tat durch die rein sakrale, kultisch-liturgische Begründung. Aber andererseits ist er, auf die Person des Priesters gesehen, doch auch wieder der urchristlichere, insofern hier ein wirkliches Neu- und Heiligwerden des ganzen Menschen durch Gottes Kraft und für Gott als der eigentliche Inhalt der priesterlichen Vollkommenheit festgehalten wird. Umgekehrt ist der rein formale, abgelöste Begriff des Charakters im Abendlande die schärfste Ausprägung einer magischen Vorstellung, die meines Wissens sonst für kein außerchristliches Priestertum mit einer derartigen Schroffheit gelehrt wird. Aber das Motiv dazu ist gerade wieder ein christliches: in der Frage der Heilsvermittlung und -gewißheit blickt man, beinahe urchristlich, nicht mehr auf die menschliche Person.

In jedem Fall – dies möchte ich zum Schluß besonders unterstreichen – kann man das Zustandekommen des absoluten Priesterbegriffs nicht wirklich verstehen, solange man ihn nur mit den

üblichen, allgemeinen und zeitlosen Kategorien der Religionsgeschichte zu deuten sucht und nicht auch im Zusammenhang der bestimmten und einmaligen Kirchengeschichte versteht. Gewiß, allgemeine Urinstinkte der sakralen Scheu, Vorstellungen von kultischer Reinheit, von der magischen Kraft der Weihen und Riten und Ähnliches mehr haben auch in der Geschichte des christlichen Priestertums ihre Rolle gespielt, wahrscheinlich viel früher und vielleicht viel gründlicher, als die theologischen Quellen uns heute erkennen lassen. Aber zu einer klaren und in ihrer Klarheit sicheren und bestimmenden Gewalt sind sie doch erst im Zusammenhang mit dem Glauben an die Kirche und an die besonderen, heilsmittlerischen Funktionen ihrer Diener gebracht worden. Darum liegt auch die zähe Kraft, die sie immer von neuem beweisen, nicht nur im Dunkel eines unwillkürlichen, gläubigen oder abergläubischen menschlich-religiösen Empfindens, sondern auch und vor allem in der gewiß anfechtbaren, aber jedenfalls ernst gemeinten und so bejahten Verbindung mit dem Anliegen des christlichen Heilsglaubens selbst.

Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum

„Durch den Glauben ward gehorsam Abraham, da er berufen ward, auszugehen in das Land, das er erben sollte. Und er ging aus und wußte nicht, wo er hinkäme. Durch den Glauben ist er ein Fremdling gewesen in dem verheißenen Lande als in einem fremden ... Denn er wartete auf eine Stadt, die einen Grund hat, deren Baumeister Gott ist“ [1]. Das Alte Testament weiß noch nichts von der eigentümlichen Auffassung Abrahams, die in diesen Worten des Hebräerbriefs zum Ausdruck kommt. Aber sie findet sich schon in vorchristlicher Zeit beim hellenisierten jüdischen Philosophen Philo von Alexandrien, und sie wird von jetzt an in der christlichen Kirche mit diesen oder ähnlichen Worten immer wieder zum Ausdruck gebracht. „Geh aus von deinem Vaterlande und aus deiner Freundschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will“ [2]! Dieser göttliche Befehl erschien über seine wörtliche Bedeutung hinaus als ein tiefsinniger Hinweis auf die Pflicht jeder frommen Seele, sich nicht an die vergängliche Welt zu hängen, sondern auf das ewige, himmlische Jerusalem zu harren, das Gott verheißen hat, oder, wie die Philosophen lehrten, durch einen geistigen Aufschwung schon jetzt auf Erden diese leibliche Welt nach Möglichkeit zu verlassen und im Reich der übersinnlichen Wahrheit, aus dem die Seele des Menschen selbst stammt, das wahre Heimatland zu finden. Mit der Berufung auf Abraham verbindet sich gern der ähnlich verstandene Ausspruch

---

Aus: Sammlung gemeinverständlicher Vorträge Bd. 149 (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1930).

[1] Hebr. 11, 8–10. [2] Gen. 12, 1.

des Paulus, „daß wir fern vom Herrn auf der Reise sind, solange wir noch im Leibe wohnen“ [3]. Der Christ ist ein Pilger auf Erden ohne bleibende Statt. Mag er äußerlich wandern oder daheim bleiben – recht verstanden ist sein Leben doch immer nur „ein Kreuzeszug in das gelobte Land“.

Von dieser Heimatlosigkeit und Pilgerschaft im übertragenen Sinne soll auf den folgenden Blättern nicht die Rede sein, sondern von einem ganz konkreten, religiösen Wandern und In-die-Fremde-Ziehen, dessen Geschichte – weniger bekannt und weniger eindeutig – ebenfalls durch die Jahrhunderte geht. Auch für die Forderung buchstäblicher Heimatlosigkeit um des „Glaubens“ willen beruft man sich nicht ungern auf das Vorbild Abrahams und benutzt gelegentlich die höheren Gesichtspunkte der allegorischen Auslegung. Aber im Grunde steht sie zu diesen doch weit eher in einem gewissen Gegensatz und wurzelt weder in der urchristlichen Sehnsucht nach dem Anbruch des Gottesreichs noch in dem Spiritualismus einer weltflüchtig idealistischen Philosophie. Entscheidend ist vielmehr das praktisch-asketische Streben nach Entsinnlichung und Vergottung, und Mönche sind darum auch die klassischen Vertreter dieses Ideals geworden. Wie sich der Asket aus allen irdischen Bindungen zu lösen sucht, so löst er sich schließlich auch aus dem äußeren Lebenskreis seiner Heimat, um als völlig einsamer Fremdling in die Fremde zu ziehen.

Das Ideal der asketischen Heimatlosigkeit wird auf Christus, „der um unsertwillen ein Fremdling wurde“, und neben Christus besonders auf die Apostel zurückgeführt. Diese Ableitung will uns heute recht seltsam erscheinen, aber vielleicht ist sie in der Tat nicht so unbegründet, wie sie auf den ersten Blick erscheint. War doch schon Paulus, der alle Provinzen des Reiches durchqueren wollte, um das Evangelium zu predigen und den jungen Gemeinden beizustehen, die seiner bedurften, ein ruhe- und heimatloser Wanderer auf Erden gewesen. Paulus stand mit dieser Lebensweise aber durchaus nicht allein. Es gab im *Urchristentum* einen

[3] 2. Kor. 5, 6.

ganzen Stand von kleineren „Aposteln", „Propheten" und „Lehrern", die keiner festen Gemeinde anzugehören brauchten, und oft wie er ehelos und besitzlos als „predigend Reisende" von Ort zu Ort zogen [4]. Freilich, daß sie diese Wanderschaft nicht im Hinblick auf ihre eigene Person, als Asketen, sondern „zum Wachstum und Bau des göttlichen Worts", zur Versorgung der Gemeinden und zur Verkündigung unter den Heiden als einen sinnvollen christlichen Dienst auf sich nahmen – das trennt sie in einer für unser Gefühl entscheidenden Weise von ihren asketischen Nachfahren; aber ein gewisser geschichtlicher Zusammenhang zwischen beiden erscheint gleichwohl möglich und sogar wahrscheinlich, wiewohl er sich mehr nur vermuten als streng beweisen läßt.

Es lag in der Konsequenz der Entwicklung, daß die alten heimatlosen, geistgetriebenen Lehrer mit der Ausbildung fester lokaler Hierarchien in den Gemeinden ihre ursprüngliche Bedeutung verlieren mußten; aber sie sind darum doch nicht einfach verschwunden. Die unter den Führern der Kirche von Anfang an hervortretende und in der Folgezeit rasch wachsende Neigung zur Askese sicherte ihnen den Fortbestand als sozusagen berufsmäßigen Asketen, wie sie bald fast in jeder Gemeinde zu finden waren und als Heroen christlicher Sittlichkeit in höchstem Ansehen standen. „Aus den freien Evangelisten und Lehrern, die auch enthaltsam waren, sind Enthaltsame geworden, die auch Lehrer sind" [5], und unter dem Einfluß der dualistischen Umwelt und des wieder vordringenden Verdienstgedankens sieht man gerade in der Askese das eigentliche Kennzeichen ihrer „apostolischen Lebensweise" [6]. Es spricht für diese Konstruktion ganz besonders, daß auch das Wandern unter den veränderten Umständen nicht ganz

---

[4] Vgl. hierzu A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I [4], S. 357 ff.

[5] A. v. Harnack, Die pseudoklementinischen Briefe de virginitate und die Entstehung des Mönchtums, Sitzungsber. d. preuß. Ak. XXI (1891), S. 381.

[6] Siehe R. Reitzenstein, Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius, Sitzungsber. d. Heidelb. Ak., Phil.-hist. Kl. V (1914), Nr. 8, S. 54 ff.

verlorengegangen ist, sondern unter dem Einfluß des neuen Ideals nur eine Umdeutung erfahren hat und als ein Kennzeichen des geistlichen", d. h. asketischen, Lebens gilt. Solch asketische Erben der alten apostolischen Lebensweise hätten wir nach einer glänzenden Vermutung des Altphilologen Reitzenstein in Afrika noch während des vierten Jahrhunderts in den „Circumcellionen" der donatistischen Schismatiker zu erkennen, mit denen das von Osten neu eindringende katholische Mönchtum in einen scharfen Konkurrenzkampf tritt, und gewisse vagierende Mönchsgestalten, die von den Kirchenschriftstellern des Westens wie eine eigene Klasse als „circuitae" und „monachi gyrovagi", rundum schweifende Mönche, bekämpft werden, gehören möglicherweise in den gleichen Zusammenhang [7]. Im Osten und speziell in *Syrien* scheinen sie sich noch länger gehalten und in einem besonderen Zweig des Mönchtums als „Wandermönche" unmittelbar fortgesetzt zu haben [8]. Namentlich aus einer im sechsten Jahrhundert entstandenen syrischen Schrift lernen wir ihr eigenartiges Treiben recht anschaulich kennen [9]. Diese Asketen leben – ebenfalls ohne sich zu den eigentlichen Mönchen zu zählen – von Bettel und Entbehrungen, einzeln oder auch in Genossenschaften völlig ungebunden umherschweifend. Im Winter übernachten sie in irgendeinem Unterschlupf, im Sommer unter freiem Himmel. Ihr höchster Ruhm ist es, wenn man sie gelegentlich für blödsinnige oder verworfene Landstreicher hält und ihre Demut damit auf die höchste Probe stellt. Andere Berichte heben noch als besonders auffallend die reine Grasnahrung dieser heimatlosen Schwärmer hervor, woraus die kirchliche Polemik eine eigene Sekte der Grasfresser

---

[7] R. Reitzenstein, Historia Monarchorum und Historia Lausiaca (1916), S. 50 ff.; Ein donatistisches Corpus cyprianischer Schriften, Nachr. d. Göttinger Ak. 1914, Phil.-hist. Klasse, S. 90, Anm. 1.

[8] A. v. Harnack, Sitzungsber. d. preuß. Ak. XXI (1891), S. 382 und W. Bousset, Das Mönchtum der sketischen Wüste, ZKG 42 (1923), S. 40 f.

[9] Ioannis episcopi Ephesi Syri Monophysitae Commentarii de beatis Orientalibus, Verhand. d. Akad. d. Wetensch. Amsterd., Aft. Letterkunde, XVIII (1889).

(*Βόσκοι*) gemacht hat. Außerdem hören wir immer wieder von einem (in Wirklichkeit wohl nur selten geübten) völligen Nacktgehen der heimatlosen Asketen. Beides geschieht natürlich nicht im Sinne einer romantischen „Rückkehr zur Natur", sondern ist die Voraussetzung bzw. das Zeichen ihres geistlichen Wesens und ihrer engelgleichen Erhabenheit über alle menschlichen Bedürfnisse und die natürliche Geschlechtlichkeit und Scham. Die außerchristlichen Einflüsse, die bei der Gestaltung dieses Ideals eingewirkt haben und ebenfalls in den Osten weisen, mögen an dieser Stelle unberücksichtigt bleiben [10].

Vereinzelt scheint das Ideal eines rastlosen Umherirrens durch die Einöden, also die Heimatlosigkeit in ihrer radikalsten Ausprägung, auch außerhalb Syriens Anhänger gefunden zu haben. Nach einer interessanten Vermutung Boussets wäre Antonius selbst ein Vertreter dieser Lebensform gewesen [11]. Auch sonst finden sich in den ägyptischen Mönchsanekdoten ihre Spuren [12]. Im allgemeinen widerspricht das Wanderideal aber doch dem eigentümlich stetigen und phantastischen Übermenschentum für gewöhnlich abholden Geist des klassischen *ägyptischen Eremitentums* und stößt besonders in der sketischen Wüste auf entschiedenen Widerstand. Nicht auf das ewige Wandern und Reisen und die qualvolle und bedenkliche Unstetigkeit des Lebens legt man hier Gewicht. Das „Schweifen durch die Wüste", wie es der „kreisende Mönch" übt, wird abgelehnt [13], und der vegeta-

---

[10] Siehe zu diesem Abschnitt R. Reitzenstein, Hist. Mon. S. 52 ff., 256 und W. Bousset, Der verborgene Heilige, Arch. f. Religionswissensch. XXI. (1922), S. 1–17.

[11] W. Bousset, ZKG 42 (1923), S. 27 ff.

[12] Vgl. z. B. das (auch durch die Motivierung interessante) Apophthegma Bessarion 12 (Migne, Patr. gr. LXV 142 f.), auf das Dörries mich hinzuweisen die Güte hatte: *Δεῖ γάρ με συνεχῶς ἀποπλανώμενον τελειῶσαι τὸν δρόμον.*

[13] Apophth. Ammonas 4; Jesaias 3. Euagrios, Mönchsspiegel 81 (Greßmann, Texte und Untersuchungen III 9, H. 4 [1913], S. 160):

Κυκλευτὴς μοναχὸς μελετήσει ῥήσεις ψευδεῖς,
τὸν δὲ ἑαυτοῦ παραλογίσεται πατέρα.

risch lebende Heilige ohne Kleider bleibt hier vollends im Bereich der Legende [14]. Aber auf die wirkliche Lösung von Welt und Weltlust und die ungestörte Hingabe an den großen asketischen Kampf kommt es darum nicht minder an, und als Mittel zur Erreichung dieses Zieles kommt die äußere Lösung von der Heimat und Bekanntschaft wieder ganz wesentlich in Betracht.

Der wahre Mönch soll ein Fremdling auf Erden sein – nicht nur im vergeistigten, sondern auch im ganz wörtlichen Verständnis, er geht „in die Fremde, wo ihn niemand kennt", und als technische Bezeichnung für diese Forderung bildet sich der feste Begriff der Xeniteia (*ξενιτεία*) oder Xenia (*ξενία*), der Fremdlingschaft, und des Xeniteueins (*ξενιτεύειν*) als entsprechendes Tatwort. Dieser Begriff darf nicht einfach im Sinne des syrischen Wanderideals gedeutet werden [15]. Denn der Nachdruck fällt nicht etwa auf den Gedanken des Wanderns und Reisens als solchen, sondern, wie schon die rein sprachliche Bedeutung des Ausdrucks nahelegt, auf das in der Fremde, als ein Fremdling (*ξένος*) leben und sein, also das Auswandern. In dieser Form verträgt sich der Gedanke der Heimatlosigkeit später gerade auch mit dem Ideal der mönchischen Ruhe und Ortsbeständigkeit. Nur so wird es verständlich, wie z. B. der Abbas Jesaias sowohl die Stenochoria (*στενοχωρία*), die Beschränkung auf den kleinsten Raum [16], also die Zelle, als auch die Xeniteia empfehlen kann, das Leben in einem fremden Lande und als Fremder [17]. Die Zelle kann schließlich geradezu selbst als Xenia bezeichnet werden [18], und die mehrfach überlie-

---

Handelt es sich bei der Bezeichnung *κυκλευτὴς μοναχὸς* nicht mehr um einen tadelnden Schimpfnamen als um eine ordnungsmäßige „Standesbezeichnung"? Über die „Organisation" der *κυκλευταὶ μοναχοί* erfahren wir aus diesem Spruch jedenfalls nichts, und die Ablehnung ihrer Lebensweise scheint mir eindeutig; gegen R. Reitzenstein, Hist. Mon., S. 51.

[14] Bousset, ZKG 42 (1923), S. 31 ff. In den Kreis dieser Legenden gehört auch Sulp. Sev., Dial. I, 17.

[15] Gegen Bousset, ZKG 42 (1923), S. 19 und Reitzenstein, Hist. Mon., S. 48.

[16] Apophth. 4. [17] Apophth. 8.

[18] Hist. Laus., Butler p. 74, 7; 136, 16. (Reitzenstein, Hist. Mon., S. 50.)

ferte Sentenz, daß Schweigen die erste Voraussetzung und geradezu ein Ersatz für die Xeniteiâ sei [19], weist in die gleiche Richtung. Besonders hübsch und eingehend wird ihr Wesen und ihre Bedeutung vom heiligen Nilus dem Weisen († ca. 430) geschildert [20]. Die Xeniteia ist ihm der dritte herrliche Wettkampf, den ein Mönch in feurigem Glauben und göttlichem Geist für seine Seligkeit auf sich nimmt, was zumal dort nicht leicht ist, wo er ein alleinstehender Anachoret ist. Da naht sich ihm der Teufel bei Nacht, wenn er krank und traurig ist, und weist ihn auf den Trost, die Pflege, die Dankbarkeit und freudige Bewunderung hin, die er bei einer Rückkehr in die Heimat zu erwarten hätte. Arglistig fügt er die Bemerkung hinzu, daß ja die meisten Menschen nicht auf der Flucht vor ihrem Vaterlande (*φεύγοντες τὴν πατρίδα*), sondern gerade umgekehrt, inmitten ihres Volkes zum Besitz der Tugend gelangt seien, die man eben nicht an einem bestimmten Orte, sondern nur in der rechten Weise (*οὐκ ἐν τόπῳ, ἀλλ' ἐν τρόπῳ*) zu betätigen braucht. Solchen teuflischen Einflüsterungen gilt es mannhaft zu begegnen. Steht doch schon in den Psalmen das Wort: „O hätte ich die Flügel der Taube ..., so wollte ich ferne wegfliegen und in der Wüste bleiben!" Auch Euagrios Pontikos, der Theologe unter den ägyptischen Eremiten, kennt den Wert der Xeniteia: die Ruhe (*ἡσυχία*) ist das höchste Ziel, das er von ihrer Beobachtung erwartet, während in seiner eigenen Heimat niemand zur Ruhe gelangen kann [21]. – So wird die Xeniteia neben der Demut, Armut und Schweigsamkeit eine Grundforderung der mönchischen Tugendlehre. Die Grenzen gegen das syrische Wanderideal mögen gelegentlich fließend sein, und es mag z. B. gerade mit dem Ideal der Xeniteia zusammenhängen, wenn manche Mönche noch nach der Bekehrung und ohne

---

[19] Apophthegma: Longinus 1; Thithoe 2; Pistos; vgl. auch das Apophthegma des Andreas. Ein dem Ideal der *ξενιτεία* verwandter Begriff ist das *φεύγειν τοὺς ἀνθρώπους:* Theodor v. Pherme 5; Longinus 1.

[20] Tractat. ad Eulogium 2.

[21] *Τῶν κατὰ μοναχῶν πραγμάτων τὰ αἴτια καὶ ἡ καθ' ἡσυχίαν τούτων παράθεσις* c. 6.

Angabe von näheren Gründen ein- oder zweimal ihren Wohnsitz wechseln, also in bescheidenem Umfang zu „wandern" beginnen: sie wollen selbst in der Wüste an keinem Orte heimisch werden. Aber die Phantastik und Zügellosigkeit der ewigen Wanderschaft ist doch einem völlig andersartigen Geiste gewichen: die Heimatlosigkeit ist nicht mehr ein reines asketisches Opfer, das durch Wunderkräfte belohnt wird, sondern steht in veredelter Gestalt im Dienste der strengen und doch zarten mönchischen Seelenpflege und der gesammelten geistlichen Erziehung [22]. –

Wie steht es nun mit der Ausbildung des asketischen Ideals der Heimatlosigkeit in der westlichen, lateinischen Welt? Von den donatistischen Circumcellionen und den späteren „monachi gyrovagi" war bereits kurz die Rede. Aus der ersten Zeit der *abendländischen* Mönchsbegeisterung haben wir bei Ambrosius sogar eine ziemlich anerkennende Schilderung unsteter Eremiten, wie sie „angetan mit Pelzröcken und Ziegenfell, arm und entbehrend, von Not und Schmerzen gequält zwischen unzugänglichen Felsen und in grausigen Gruben und Höhlen einsam umherirrten", so daß man sich an die syrischen *Wanderasketen* unwillkürlich erinnert fühlt. Aber abgesehen davon, daß er sich an einen biblischen Text anschließt [23], sucht Ambrosius dieses Ideal bezeichnenderweise schon vor einem mehr kirchlich und städtisch orientierten Mönchtum zurückzuschieben, das er in erster Linie verherrlicht [24]. Es wird kein Zufall sein, daß wir abendländischen „Wandermönchen" in späterer Zeit nur noch in der Karikatur ihrer Gegner begegnen. Der nüchterne, auch in der Askese auf Disziplin und

[22] Vgl. zu dieser Bedeutung auch Gelasios v. Kyzikos, Hist. eccl. III 9, 8; Löschke-Heinemann, GCS. 28, S. 149: ... *παιδείᾳ τε καὶ ξενιτείᾳ δι' ὧν μάλιστα καὶ τοῖς νέοις κατάστασις πρεσβυτέρων προσγίνεται.*

[23] Hebr. 11, 37 f.

[24] Es handelt sich um einen Nachruf auf Bischof Eusebius v. Vercelli in dem Brief 63 ad eccl. Verc., c. 67 f. Im Gegensatz zum ursprünglichen Asketenleben, wie es Elia, Elisa, Johannes und Elisabeth repräsentieren, blieb Eusebius auch als Mönch seinem bischöflichen Beruf treu und verwirklichte die asketischen Ideale mitten in der Stadt, so wie Daniel und seine Genossen es in der Fremde weilend getan hatten.

allgemeingültige Organisation bedachte Geist der lateinischen Kirche war der Entfaltung solch unkontrollierbaren Wesens gewiß noch weniger günstig als das Morgenland, und wo wir später hier von wandernden Mönchen noch etwas hören, wird es sich in den meisten Fällen wohl mehr um eine landläufige Verwilderungserscheinung des seßhaften Mönchtums handeln, wie sie zu allen Zeiten vorkommt, als um ein selbständig und bewußt befolgtes Ideal der Heimatlosigkeit. Schon Augustin klagt über vagabundierende Mönche, die „nusquam missi, nusquam fixi, nusquam stantes, nusquam sedentes", ohne Auftrag und Beständigkeit von Ort zu Ort ziehen und daneben mit allerhand Gegenständen Handel treiben [25], und ähnliche Gestalten begegnen auch in der Folgezeit immer wieder. Sie befinden sich, wie ein mittelalterlicher Regelschriftsteller im Anschluß an Benedikt von Nursia boshaft behauptet, „offenbar mehr um ihrer Eßlust als um ihrer Seele willen auf der tagtäglichen Wanderschaft" [26].

Dagegen ist das Ideal der Xeniteia als Auswanderung in die Ferne und Fremde auch dem Abendland nicht unbekannt geblieben und hat zugleich mit dem Mönchtum überhaupt alsbald Zustimmung und Nachahmung gefunden. Als Übersetzung des griechischen Wortes Xeniteia bürgert sich dafür der Begriff der *„peregrinatio"* und des *„peregrinari"* ein, der ebenfalls das fremd und in der Fremde sein, daneben auch den Vorgang des Reisens selbst bezeichnen kann. Schon Paulin von Nola ist die Peregrinatio als asketische Forderung bekannt. Auch er hält sich in Begeisterung für mönchische Ideale, „Vaterland und Freundschaft verlassend", vier Jahre lang fern von seiner Heimat in Spanien auf; auch er erklärt sich davon überzeugt, daß dies der einzig sichere Weg zum Frieden sei, den zu Hause niemand finden kann, und in interessanter Verknüpfung mit den Worten des Paulus fordert er auch seinen Freund zur Nachfolge auf: pro gratiae et caritatis augmento peregrineris a patria, dum adhuc hospes cor-

[25] De opere monach. 28.

[26] Regula magistri c. l. Holst. I, p. 231: ... ut gulae suae magis cotidie peregrinari videantur quam animae.

poris peregrinaris a Christo! „Um der Mehrung deines Gnadenstandes und um der Liebe (nämlich um der Gottesliebe) willen, entferne dich von deinem Vaterlande, da du noch im Leibe wallend ferne von Christus bist“ [27]! Es paßt zu dieser Anschauung, wenn der erste ganz echte praktische Vertreter der orientalischen Eremitenideale, Martin von Tours, mit einer Peregrinatio seine Laufbahn beginnt [28], um dann fern von seiner Heimat erst in Mailand, dann auf einer kleinen Insel an der Riviera und endlich in der Nähe von Poitiers seine Zelle zu errichten.

Vor allem ist aber an die bekannten Reisen zu erinnern, die Rufin und die ältere Melania, Hieronymus, Cassian und Germanus nacheinander in den Osten unternommen haben, um den großen Vorbildern des orientalischen Mönchtums in dessen eigener Heimat nachzueifern. Denn von hier aus kommt jetzt in das Ideal der Xeniteia ein neuer, dem ursprünglichen Begriff fremder Nebensinn, der die Beziehung zu den östlichen Vorbildern verwischt und der Beachtung allzusehr entzogen hat. Neben dem alten Zweck der inneren Sammlung und asketischen Lösung aus dem Getriebe der heimischen Alltagswelt gewinnt sie, wie man namentlich an Cassian studieren kann, gewissermaßen die Bedeutung einer religiösen Forschungsreise, um das echte und unverfälschte Mönchtum kennenzulernen und dessen Ziele der Heimat zu vermitteln. Sulpicius Severus schildert in seinen Dialogen ganz ähnlich gerichtete kirchliche Studienfahrten, für die neben der frommen Neugier und der allgemeinen Mode auch schon das rein menschliche Interesse an den Begebenheiten der Reise und an den Kuriositäten ferner Länder eine Rolle spielt. Es ist klar, wie sehr die Xeniteia damit von ihrem ursprünglichen Ernst und ihrem Radikalismus verlieren muß, und es ist für diese Verflachung des

---

[27] Ep. 5 ad Iesum Seuerum 14, Hartel CSEL 29, p. 34; ebd. c. 13, p. 33: multa sunt, quae ad nos inuitare te et de patria parumper debeant seuocare, prae ceteris *amor pacis* et zeli fuga, qui maxime conspectu aut uicinia aemulae conuersationis accenditur; vgl. ep. I, 10.

[28] Allerdings führt ihn diese zunächst nicht in die Fremde, sondern nach Hause, wo er seine heidnischen Eltern bekehren will: Sulp. Sev., Vita Mart. c. 5.

Ideals bezeichnend, daß allen bisher genannten Peregrini des Westens – Martin allein bis zu einem gewissen Grade ausgenommen – die Peregrinatio nur eine vorübergehende Phase ihres Lebens bedeutet, und auch die Jahre, die sie in der Fremde bleiben, weder durch eine völlige Abgeschiedenheit noch durch eine völlige Einsamkeit und am allerwenigsten durch Schweigsamkeit ausgezeichnet sind.

Bald tritt aber noch ein weiterer Umstand hinzu, um den Begriff der Peregrinatio in folgenschwerer Weise zu modifizieren. Neben Ägypten, der klassischen Heimat des alten Mönchtums, gewinnt Palästina, das seine eigenen Mönchsheroen besaß, mehr und mehr als Reiseziel Bedeutung. Namentlich Hieronymus entfaltet eine rührige Propaganda und streicht das gelobte Land, das Gott schon Abraham als Ziel der Wanderschaft empfohlen habe und der himmlische Tau befeuchtet, gegen Ägypten heraus, das von niederwärts durch den Nil bewässert wird [29]. Palästina ist aber schlechthin *das* heilige Land der Bibel, und damit ergibt sich ganz von selbst ein unmerklicher Übergang von der mönchischen „peregrinatio a patria" zu den schon seit einigen Jahrzehnten zunehmend beliebten „peregrinationes ad loca sancta". Daß das lateinische „peregrinari" im Gegensatz zum griechischen „Xeniteuein" nicht nur das in der Fremde weilen, sondern auch das Reisen in die Ferne und zu einem bestimmten Ziel hin bezeichnen konnte, hat diese Verbindung noch besonders erleichtert. Das tiefinnerlich gemeinte Opfer von Heimat und häuslichem Glück verschmilzt mit der vorübergehenden Strapaze der verdienstlichen Gnadenwallfahrt, deren Motive schon damals von einsichtsvollen Kirchenmännern wie Gregor von Nyssa als gefährlicher Aberglaube beurteilt wurden [30].

[29] Ep. 46, 2 Hilberg CSEL. 54, p. 330 f.: . . . habitet terram repromissionis, quae non rigatur ut Aegyptus de deorsum, sed de sursum, nec facit holera languentium cibos, sed temporaneum et serotinum de caelo expectat imbrem. haec terra montuosa et in sublimi sita, quantum a deliciis saeculi uacat, tantum maiores habet delicias spirituales. – Eine ähnliche Tendenz zeigt die Vita Hilarionis.

[30] Ep. 2. De eunt. Hierosol.

Trotzdem geht der alte Sinn der Peregrinatio auch im Abendland nicht ganz verloren, und das asketische Auswandern in den Osten hält in den folgenden Jahrhunderten an. Der heilige Severin ist dafür das bekannteste Beispiel[31]. Die Führer der Kirche scheinen solche Reisen begreiflicherweise nicht sehr gern gesehen zu haben, wie z. B. eine interessante Polemik zeigen kann, die Claudianus Mamertus seiner Abhandlung über die Körperlosigkeit der Seele eingeflochten hat. Er kehrt sich darin mit großer Schärfe gegen jede äußerliche „peregrinatio localis", wie er sich ausdrückt. Denn sie entfernt den Menschen nicht wahrhaft von den Lüsten des Leibes, was nur im Geist geschehen kann. „Darum wollen wir uns nicht länger als Fremdlinge in Alexandrien aufhalten (peregrinemur), sondern vielmehr von Ägypten ins Vaterland der *Wahrheit* zurückkehren, das Meer der *Irrtümer* überschiffen und die Wüste der *Unwissenheit* durchqueren[32]. Die geographische Bestimmung der Bilder zeigt deutlich, daß Claudian an dieser Stelle nicht etwa die gewöhnlichen Wallfahrten ins Heilige Land angreift, sondern offenbar gerade die asketischen Peregrinationen mönchischen Charakters im Auge hat.

Es wird einer verwandten ablehnenden Stimmung entsprechen, wenn im fünften Jahrhundert der Eigenname Peregrinus auffallend zunimmt und allein zweimal – nämlich bei den Mönchen Vinzenz von Lerin und Bachiarius von Britona – als literarisches

---

[31] Eugipp. Vita Sev., ep. praef. 9. Severin mochte nicht einmal verraten, woher er stammte: Quid prodest seruo Dei significatio sui loci uel generis? (Mon. Germ. Auct. ant. I 2, S. 2, 35 f.)

[32] De statu animae I, 22, Engelbrecht CSEL 11, p. 80: ... et quoniam sancta anima adfectu casto in deum rapitur, animaduerte nec peregrinationem illi localem esse nec patriam ... in tantum istic peregrinatur, in quantum per uoluptatem ac dolores corporis per loca uel tempora, per phantasias et phantasmata a summi boni contemplatione reuocatur ...; III, 11, p. 175: ac si usquequaque patet animum et corporea non posse uidere sine corpore et incorporea cum corpore uidere non posse, non diutius Alexandriae peregrinemur, sed ab Aegypto redeuntes transmisso errorum mari et emensa ignorantiae eremo ueritatis patriam atque ut terram repromissionis intremus non otiosi neque inertes.

Pseudonym verwandt wird. Man betont gegenüber einem äußeren Fremdlingsideal wieder den alten Gedanken vom Leben des Christen als einer einzigen geistlichen Wanderschaft, bei der die ganze Welt die Fremde ist. Bezeichnend ist freilich auch das Mißverständnis, das dem Literarhistoriker Gennadius im Falle des Bachiarius unterläuft: er versteht dessen bildlich gemeinte Redeweise buchstäblich und erklärt, Bachiarius hätte sich nach dem Vorbild Abrahams „uacare deo disponens" für eine Peregrinatio – also für eine „peregrinatio localis", mit Claudian zu reden – entschlossen, und dies habe ihm Vorwürfe und Verleumdungen eingetragen, gegen die er sich in einer Schrift zur Wehr setzen mußte[33]. –

Mit diesem letzten Zeugnis sind wir bereits an der Schwelle einer neuen Zeit angelangt, und ich meine, wenn man sich die Bedeutung der Xeniteia und der Peregrinatio in der alten Kirche in der angedeuteten Weise einmal klargemacht hat, so kann der Schritt ins eigentliche *Mittelalter* hinein nicht mehr schwer fallen – wiewohl er von der bisherigen Forschung merkwürdigerweise noch nie getan worden ist. Es handelt sich in erster Linie um die Kirche auf den britischen Inseln und um die Peregrinationen, die besonders bei den *irischen Mönchen* zu einer festen Sitte geworden sind. Daß sie in ihren Ursprüngen in das kirchliche Altertum zurückreicht, ist im höchsten Maße wahrscheinlich. Pilger aus Britannien sind uns bereits zu Anfang des fünften Jahrhunderts im Osten bezeugt[34], und gegen Ende desselben Jahrhunderts – d. h. mit den ersten sicheren Nachrichten, die für die keltische Kirche überhaupt zur Verfügung stehen – taucht auch der charakteristische Ausdruck „peregrinatio" wieder auf[35]. In der Folgezeit begegnet er in den Biographien der irisch-angelsächsischen Heiligen dann so häufig und kommt seiner Bedeutung nach so

---

[33] De script. eccl. 24; vgl. O. F. Fritzsche, Über Bachiarius und Peregrinus, ZKG 17 (1897), S. 210–215.

[34] Pallad. Hist. Laus. 118; Theodoret, Philoth. 26 (Haddan-Stubbs I 14).

[35] Syn. Lucus Victoriae (569) can. 6, Haddan-Stubbs I, 118: Qui mechatur matris, III. annis, cum peregrinatione perenni.

ausführlich zur Darstellung, daß Belege im einzelnen nicht erforderlich sind.

„Um Christi" und „um des ewigen Vaterlands", „um der Liebe zu Gott" und „um des Heils der Seele willen" [36] verlassen die irischen Mönche, wenn sie den höchsten Grad der Vollkommenheit erreichen wollen, einmal ums andere „gleich Abraham" Vaterland, Freunde und Verwandte, um Christus nachzufolgen, „nudum Christum nudi sequentes" [37]. Zugleich streben sie wieder wie die alten Eremiten Ägyptens nach der „Ruhe", die ihnen die „Wüste" gewähren soll, – nur daß ihre „eremus" und ihr „desertum" nicht mehr in Ägypten, sondern auf entlegenen Inseln und in fernen Ländern gesucht werden muß. Wir hören von Leuten, die bis zu drei Malen weite Seereisen unternommen haben, um eine wirklich abgeschiedene Stätte, eine „Wüste im undurchschreitbaren Meere" ausfindig zu machen [38], und je weiter die Reise geht, um so verdienstlicher mag sie erscheinen [39]. Auf diese Weise sind zwei irische Kleriker aus Jona sogar an den Golfstrom – einen Strom im Ozean, „dessen Wasser wie laue Milch schmeckt" – und bis zu den Shetlandinseln gekommen [40]. Von den im damaligen Irland häufigen Strafverbannungen zu Schiff (longes) sind diese religiösen Wanderungen streng zu unterscheiden. Die kirchliche Strafe religiöser Pönitenz, wie sie die Canones und Bußbücher vorsehen, bildet als Motiv der Peregrinatio ebenfalls die

---

[36] Belege für diese und verwandte Wendungen s. Dom Louis Gougaud, O. S. B., Gaelic pioneers of christianity, the work and influence of Irish monks and Saints in Continental Europe (VI–XII. Cent.), Dublin 1923, p. 6, Anm. 1.

[37] So in der späteren Vita Mariani Scotti c. 1, 1 Act. SS. II, Febr. 364. Das Motiv der imitatio Christi gewinnt für die mittelalterlichen Peregrinationen steigend an Bedeutung.

[38] Adamn. Vita Columbae I 6. 20; II 42.

[39] Vgl. die Vita des jüngeren Columban, Mon. Germ. SS rer. Mer. IV 98, 19 f.: „ob suam peregrinationem augendam".

[40] Imrama Snedgusa ocus Maic Riagla, H. 2, 16 col. 391–395 (Zimmer, Über die ältesten Berührungen der Iren mit den Nordgermanen, Sitzungsber. d. preuß. Ak. I [1891], S. 295).

Ausnahme [41]. Die Peregrinatio stellt normalerweise immer noch eine durchaus freiwillige asketische Sonderleistung dar, auch wenn die Erinnerung an frühere Sünden mit der Zeit stärker in den Vordergrund rückt.

Die Übereinstimmung mit der altkirchlichen Peregrinatio = Xeniteia scheint nach all dem schlagend. Sie muß die eigentliche Wurzel der Sitte gewesen sein, und der übliche Hinweis auf den angeborenen Wandersinn der Iren kann daneben zur alleinigen Erklärung nicht ausreichen [42] – so gewiß die „Meerfahrten", Immrama, wie ein ganzer Kreis irischer Helden- und Abenteuergeschichten heißt, zu den Schilderungen unserer geistlichen „Meerfahrten" die nächsten sachlichen und formalen Parallelen abgeben. Der ausgesprochen mönchische Charakter der irischen Kirche macht es verständlich, daß sich die alte Mönchssitte in Irland länger gehalten hat als im übrigen Abendland und – unbekümmert um die einsetzende Reaktion – sogar weiter entwickelte. Mit einer rein abendländischen Vermittlung – etwa durch den heiligen Martin [43] oder den in Irland gleichfalls hochgeschätzten Hiero-

[41] Um eine Pönitenz handelt es sich Adamn. Vita Columbae I 30; wohl auch II 39. Ist es vielleicht kein reiner Zufall, daß in den Bußbüchern wohl von einem begrenzten „exul paenitere", in der Verbannung Buße tun, von einer Verbannung auf 7 Jahre, auf 10 Jahre die Rede ist, daß aber eine „peregrinatio" ursprünglich, so weit ich sehe, immer nur auf Lebenszeit verhängt wird? „Dies uitae suae peregrinando perficiat" (Cap. Jud. III 1; Poen. Sang. 2. 3.), „cum peregrinatione perenni mundo moriatur" (Cap. Jud. I 3; Poen. Cumm. IV 5) und ähnliche Wendungen werden gebraucht. Dagegen wird bildlich auch bei der freiwilligen Peregrinatio von einem „exulari" gesprochen; vgl. etwa Beda, Hist. eccl. III 4; V 10; Bon. ep. 30 Tangl p. 54, 11.

[42] Man pflegt in diesem Zusammenhang stets an die Worte Walafrid Strabos (Vit. S. Galli II 46) zu erinnern, denen zufolge die „consuetudo peregrinandi" den Iren schon fast zur Natur geworden sei (iam paene in naturam conuersa, Mon. Germ. SS. rer. Mer. IV 336, 5). Aber daraus sollte man doch in erster Linie entnehmen, daß die consuetudo von Haus aus eben andere, nämlich religiöse Ursachen gehabt hat. Ähnlich formuliert das Dunstan (Haddan-Stubbs I 74): Quod aliis bona uoluntas in consuetudinem, hoc illis consuetudo uertit in naturam.

[43] Vgl. Zimmer, Über direkte Handelsverbindungen Westgalliens mit Irland im frühen Mittelalter, Sitzungsber. d. preuß. Ak. 1909, I 572, und ähn-

nymus [44] – wird man sich m. E. trotzdem kaum begnügen dürfen. Die Wucht und der Ernst, mit dem das Ideal hier ergriffen und auf Lebenszeit durchgeführt wird, die Entschiedenheit, mit der erneut die Heimatlosigkeit und Fremdheit als solche und nicht mit Rücksicht auf irgendein heiliges Reiseziel betont wird, sowie endlich auch das starke Hervortreten der anachoretischen Tendenz bis zu der – sonst im Abendland nur selten geübten – inclusio, der völligen Einsperrung in eine Zelle [45]: all das weist doch in nicht zu übersehender Weise auf das unmittelbare Vorbild des Ostens und seiner Xeniteia. Eine solche Beeinflussung ist um so wahrscheinlicher, als sich Beziehungen zwischen Irland und Byzanz bekanntlich auch sonst immer wieder aufdrängen – in der Theologie, in der Liturgie, in der Kunst, in der ganzen merkwürdigen Vertrautheit der Iren mit der griechischen Sprache und Kultur. Für die Ausbreitung der Peregrinatio in Irland muß daher ein entsprechender Zusammenhang mit dem Osten vorausgesetzt werden, mögen auch die Wege dieser Vermittlung immer noch etwas Dunkles und Rätselhaftes behalten.

Natürlich werden wir nicht erwarten, bei den Iren in einer so völlig andersgearteten Umgebung und Welt den Geist des Euagrios und der Sketis unverändert wiederzufinden. Sie behalten etwas Barbarisches, diese seltsam schroffen weltverachtenden irischen Wandermönche, die mit langen Stöcken und Bärten, mit ledernen Quersäcken und Flaschen und mit Schreibtäfelchen versehen, in die Ferne ziehen, die Haare wallend und die Augenbrauen bemalt [46]. Es fehlt ihnen die psychologische Verfeinerung

lich Finsterwalder, Wege und Ziele der irischen und angelsächsischen Mission im fränkischen Reich, ZKG 47 (1928), S. 206. Demgegenüber warnt H. von Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, S. 204, Anm. 1, mit Recht vor zu weitgehenden Schlüssen bezüglich der Abhängigkeit der altirischen von der gallischen Kirche.

[44] Vgl. Loofs, De antiqua Britonum Scotorumque ecclesia, p. 60 f.

[45] Vgl. hierzu die Belege bei Gougaud, Ermites et reclus. Études sur d'anciennes formes de vie religieuse, Saint-Martin de Ligugé 1928, p. 57 ff. und Gaelic Pioneers, p. 88 ff.

[46] Zimmer, Über die Bedeutung des irischen Elements für die mittelalter-

und Seelenkultur der Griechen, es fehlt zunächst auch alle Mystik und Spekulation. Ein Bußkanon von drakonischer Strenge mit reichlich vorgesehenen Prügelstrafen hilft die „mortificatio" vollenden, und nur eine tüchtige Ausbildung in den klassischen Wissenschaften, so gut man sie eben verstand, tritt bald in bedeutsamer Weise hinzu. In der Erhaltung und Verbreitung der klassischen Bildungstraditionen liegt die weltgeschichtliche Bedeutung der irischen Peregrini und besonders ihrer klösterlichen Niederlassungen.

Nicht absolut neu [47], aber in der festen Form und Verbreitung doch spezifisch irisch ist nämlich die Peregrinatio in größeren Gruppen von in der Regel zwölf Mann, die Christus und seinen elf Jüngern entsprechen. Es sind der Abt und die ersten Mönche eines in der Ferne zu gründenden Klosters, das den Einzelperegrinationen und den Peregrinationen zu zweit oder dritt damit an die Seite tritt, ohne sie indessen jemals ganz zu verdrängen. Das Kloster allein bildet im fremden Lande ein festes und bleibendes Zentrum der irischen Kultur und – wenn es ein noch heidnisches Land ist – zugleich ein Zentrum der christlichen Mission. Die strengere koinobitische Disziplin scheint auch eine strengere Fassung des Ideals der Peregrinatio nach sich gezogen zu haben. Die Ablegung eines förmlichen Mönchgelübdes wird schon vom älteren Columba für den Eintritt in sein schottisches Kloster Jona zur unumgänglichen Voraussetzung gemacht [48]. Auch die Lebenslänglichkeit der Peregrinatio mußte durch die Aufnahme in den klösterlichen Verband gefördert werden. Wie ergreifend bringt die Geschichte vom kranken Kranich die Last einer solchen ewigen Heimatlosigkeit zum Ausdruck! Ein Sturmwind hat ihn nach Jona verschlagen, aber Columba sieht es gleich „prophetisch" vor-

---

liche Kultur, Preuß. Jahrbücher LIX (1887) S. 33; vgl. WATTENBACH, Die Kongregation der Schottenklöster in Deutschland, Zeitschr. f. Christl. Archäol. u. Kunst I (1856) S. 23.

[47] Vgl. den Begriff der *συνοδία* im östlichen Mönchtum: REITZENSTEIN, Hist. Mon., S. 50.

[48] Adamn. Vita Columbae I 32.

aus, daß dieser Fremdling in der Peregrinatio nicht verharren wird. Und wirklich sieht man den geheilten Vogel schon nach drei Tagen in die Heimat zurückfliegen, „zurück zum süßen Lande Irland, wo er geboren ist“ [49]. Von „Reiselust“ und „unbezwingbarem Wandertrieb“ ist auch sonst wenig die Rede. Für die irischen Peregrini bedeutete die Preisgabe von Stamm und Heimat vielmehr ein schweres Opfer, das ihnen noch Tieferes und mehr bedeuten mußte, als den Bürgern der müden, kosmopolitischen spätantiken Kultur. – Columba der Jüngere, der erste Klostergründer im Frankenreich, macht auch die Ortsbeständigkeit, die „stabilitas“ oder „unius loci habitatio“, für seine Mönche zum strengen Gesetz [50]. Daß sie den Iren weder damals noch später eine Selbstverständlichkeit war, mag ein interessanter Bericht illustrieren, den uns Beda in seiner Kirchengeschichte überliefert hat [51]. Der Ire Kolman hat zu Ende des siebten Jahrhunderts ein Kloster gegründet, in dem neben den Iren auch eine größere Anzahl Angelsachsen Aufnahme finden. Aber das Zusammenleben erweist sich nach kurzer Zeit als unmöglich. „Denn die Iren (Scotti) verließen in der Sommerzeit, wo das Korn geerntet werden mußte, das Kloster und schwärmten verstreut durch die ihnen wohlvertraute Gegend. Im Winter aber kamen sie zurück und wollten das, was die Engländer erarbeitet hatten, mit ihnen genießen.“ Sehen wir von dieser letzten Ungezogenheit ab, die Beda offenbar besonders entrüstet hat, so bleibt immer noch die seltsame Tatsache der „monachi dispersi vagantes“ bestehen, die zwar mit der üblichen Peregrinatio, soweit die Iren in Frage kommen, nichts zu tun hat (denn das Kloster liegt in Irland), dafür aber an die früher erwähnten „monachi gyrovagi“ und das östliche Wanderasketentum wieder einmal ganz frappierend erinnert.

[49] Adamn. Vita Columbae I 49. – Die Liebe zum „dulce solum natalis patriae ... et uiridis terras“ (Vita B. Mariani Ratisponensis I 6, Act. SS. II. Febr. 366) hebt auch Gougaud hervor, Gaelic pioneers, S. XII f.

[50] Ordo III, ZKG 14 (1894) S. 87; Regula, ebd. 15 (1895) S. 382 f.

[51] Beda, Hist. eccl. IV 4.

Wir brauchen, wie mir scheint, jetzt nicht mehr viel Zeit auf die Widerlegung der alten und immer noch nicht ausgestorbenen Auffassung zu verwenden, derzufolge die Iren – abgesehen von ihrer angeborenen Wanderlust – durch den apostolischen Missionstrieb zu ihren Reisen in die Fremde gelockt sein sollen. Sie ist schon von Loofs in seiner bald fünfzig Jahre zurückliegenden Dissertation überzeugend widerlegt worden, indem er den asketischen Grundcharakter der mönchischen Peregrinationen scharf herausarbeitete[52], obgleich ihm das tatsächliche Alter der Sitte dabei noch nicht aufgegangen war. Gewiß war der irische Mönch von Haus aus gewöhnt, Seelsorge zu treiben und gab diese Tätigkeit auch als Peregrinus nicht auf[53]. Wenn er auf seiner Wanderschaft in heidnische Gegenden gelangte – was indessen nicht die Regel war –, so konnte er hier zum erfolgreichen Prediger des Christentums werden, aber ein eigentlicher Missionar war er darum seinem Wesen nach doch nicht. Der Gedanke an die Mission taucht nachweislich erst beim jüngeren Columba auf[54], aber auch er kommt noch nicht dazu, ihn in größerem Maßstab auszuführen, und sein eigentliches Ideal bleibt, nach dem Vorbild der „patres perfecti", der vollkommenen Mönchsväter, „in der Wüste zu sitzen". Auch den in Deutschland lebenden Iren des siebten und achten Jahrhunderts brauchen wir einen gewissen missionarischen Willen gewiß nicht schlechtweg abzusprechen; aber er kam zu einem ursprünglich leitenden Streben nach asketischer Vervollkommnung doch bestenfalls nur hinzu. So erklärt sich die mangelnde Stoßkraft, das Sporadische und die Unsicherheit, die den irischen Unternehmungen auf missionarischem Gebiet in Deutschland unleugbar anhaftet. Die „Mission" wird mehr um des Missionars als um der zu bekehrenden Völker willen geübt. Es ist bezeichnend, daß die einzige Persönlichkeit vor Wilbrord und

---

[52] Frieder. Loofs, De antiqua Britonum Scotorumque ecclesia, Lipsiae 1882, besonders S. 114 ff.

[53] Finsterwalder, ZKG 47 (1928) S. 209.

[54] Columb. ep. 3, Mon. Germ. ep. III, p. 167, 37 f.: mei uoti fuit gentes uisitare et evangelium eis a nobis praedicari, sed ...

Bonifatius, auf die dieses Urteil nicht zutrifft, der Apostel der Alamannen, Pirmin von Reichenau, wie heute feststeht, kein Ire, sondern wohl ein Gote gewesen ist [55].

Nicht minder bezeichnend für den Sinn der irischen Peregrinationen ist die Tatsache, daß sie auch in der Folgezeit, nach Abschluß des Bekehrungswerkes, in Deutschland keineswegs aufhören. Sie füllen die verschiedenen „Schottenklöster" mit immer neuen Auswanderern, und führen einzelne Iren, die namentlich als Kalligraphen geschätzt sind, sogar bis nach Polen, Kiew und Bulgarien [56]. Erst mit der Eroberung Irlands durch die Engländer beginnt der Zuzug irischer Peregrini merklich nachzulassen, und gegen Ausgang des Mittelalters hören wir auch aus der Schottenkongregation die übliche Klage über Zuchtlosigkeit und Verfall [57]. Manche Mönche haben sich im schärfsten Gegensatz zum alten Ideal nicht aus asketischem Ernst, sondern nur noch „propter habundantiam et propter liberam uoluntatem vivendi" zur Auswanderung entschlossen [58], aus Lust am Müßiggang und gutem Leben. Schließlich machten die Schott*länder* den Iren ihre deutschen Besitzungen erfolgreich streitig, und durch die Namensgleichheit getäuscht, übergab Leo X. 1515 das alte Stammkloster der Iren, St. Jakob in Regensburg, diesen Namenserben der alten

---

[55] Vgl. Jecker, Die Heimat des hl. Pirmin, des Apostels der Alamannen (1927).

[56] Dagegen hatten die Inseln z. T. unter den normannischen Seeräubern so stark zu leiden, daß sie verödeten (Dicuil, De mens orbis terrae 7, 15 über die Fär-Öer: causa latronum Nortmannorum uacuae anachoritis): Zimmer, Sitzungsber. d. preuß. Ak. 1891, I 289 f. Man fühlt sich an die ἐρήμωσις der Sketis erinnert! Über diese s. Bousset, Apophthegmata-Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums, 1923, S. 64.

[57] Daß der Verfall in den Schottenklöstern jedoch nicht wesentlich schlimmer war wie andernorts auch, zeigt durch eine Prüfung der für Wien vorliegenden Hauptquelle Patrick J. Barry, Die Zustände im Wiener Schottenkloster vor der Reform des Jahres 1418, Aichach 1927. Danach ist die Darstellung von Wattenbach, Zeitschr. f. Archäol. u. christl. Kunst I (1856) S. 52 ff. und Zimmer, Preuß. Jahrbücher 59 (1887) S. 48 ff. zu verbessern.

[58] Oefele, Script. rer. Boic. p. 1343.

„Scotti", die erst jetzt anfangen, aus Deutschland zu verschwinden [59]. –

Kehren wir noch einmal ins Frühmittelalter zurück und verfolgen wir zum Schluß, welche Ausprägung das alte Ideal der Heimatlosigkeit bei den *Angelsachsen* gefunden hat. Die junge angelsächsische Kirche ist ja fast als Tochterkirche der irischen anzusehen, und auch die Sitte des Peregrinari ist durch die englischen Mönche ungeachtet ihrer benediktinischen Einstellung von den Iren übernommen worden. Vielfach wird sie ganz in der bisherigen Weise fortgeführt. Gleichzeitig findet aber der Begriff, der sich jetzt in ganz anderem Maße auch auf die Laienwelt erstreckt, eine immer allgemeinere Ausdehnung, die seine Grundbedeutung auflockert und den ursprünglichen, präzisen Sinn schließlich fast zu verwischen droht. Gewiß bleibt die Peregrinatio nach wie vor eine religiös bewertete, asketische Leistung – aber wie verschieden kann sie ausfallen! Nicht allein der in die Einsamkeit oder ins ferne Kloster flüchtende Mönch, auch der ernste Bildungsreisende, der Kirche und Theologie Irlands an Ort und Stelle zu studieren wünscht, der Kleriker, der aus ähnlichen Motiven eine Zeitlang in einem gallischen Kloster weilt und vor allem der unausgesetzte Strom frommer Wallfahrer, die jahraus jahrein „zur Stätte der heiligen Petrus und Paulus" nach Rom und von dort z. T. noch weiter nach Palästina pilgern – sie alle entschließen sich für die Peregrinatio, „pro Christo peregrinam ducere vitam". Namentlich diese letzte, vor allem beliebte Form der Wanderung nach Rom erweist sich bald als folgenschwere Neuerung. Sie wird von

[59] Übrigens sind in der neueren Zeit auch die Schottländer „um des Glaubens willen" zu heimatlosen Wanderern geworden, als sie im 16. Jahrhundert als Protestanten vertrieben wurden, und sind es um des Erwerbes willen dann auch in der Folgezeit geblieben; vgl. Riemann, Zeitschr. f. preuß. Gesch. III (1866) S. 597 f. Nicht allein in England, sondern bis in den Osten Europas waren die Krämer und Hausierer des 16. und 17. Jahrhunderts Schottländer und wurden aus dieser Stellung erst im 18. Jahrhundert von den Juden verdrängt – auch diese ein Volk, das durch sein religiöses Schicksal zur Heimatlosigkeit, Wanderschaft und Krämerei geführt worden war. Vgl. W. Eckert, Kurland unter dem Einfluß des Merkantilismus (1926) S. 239 f.

Mönchen, Klerikern und Laien gleichermaßen ausgeführt. Wir kennen nicht weniger als vier Könige, die diesen Weg freiwillig unter Aufgabe ihrer Herrschaft gegangen sind [60]; ja sogar Frauen brauchen durchaus nicht mehr zurückzustehen. Gewöhnlich wird zwar noch an eine Auswanderung auf Lebenszeit gedacht „propter adquirendam quietem et contemplationem dei", um der Ruhe und frommen Betrachtung willen, und – immer häufiger – auch „propter delenda peccamina", zur Sühne begangener Verbrechen. Es kann aber nicht ausbleiben, daß sich an das feste heilige Reiseziel auch äußerliche, abergläubische Erwartungen knüpfen, denen mit einer einmaligen Reise grundsätzlich genug getan ist; und weniger ernste Elemente fehlen unter den Pilgern durchaus nicht. Ist doch auch dies, wie Bonifatius klagt, eine Folge der römischen Wallfahrten, daß er allenthalben in „Langobardien, Gallien und Franzien" angelsächsischen Dirnen begegnet [61]. Wir stehen vor einer Art ins Geistliche gewandten Völkerwanderung, und vergebens stemmen sich die Iren gegen diese Entwicklung: „Wandern nach Rom macht große Mühe und bringt geringen Nutzen. Den (himmlischen) König, den du zu Hause vermißt, wenn du ihn nicht mit dir trägst, nicht findest du ihn (dort). Groß ist die Torheit, groß die Verrücktheit, groß der Sinnenverlust, groß der Wahnsinn. Denn es ist sicher ein in den Tod gehen, ein den Unwillen auf sich ziehen des Sohnes der Maria" [62]. Heilige und Reliquienverehrung haben die Iren zwar gleichfalls gekannt, aber der Glaube an die religiöse Bedeutsamkeit bestimmter Gnadenorte hatte für ihre Frömmigkeit nur eine geringe, für den Begriff der Peregrinatio jedenfalls überhaupt keine Rolle gespielt. In der Verschmelzung

[60] Vgl. Zwölfer, Sankt Peter, Apostelfürst und Himmelspförtner, seine Verehrung bei den Angelsachsen und Franken (1929) S. 24 ff. Die Beziehungen zur irischen Peregrinatio sind Zwölfer jedoch entgangen, woraus einige Schiefheiten seiner Darstellung resultieren. – Vereinzelt sind auch schon die Iren nach Rom gepilgert; vgl. Loofs, De antiqua Britonum Scotorumque ecclesia, p. 115. Gougaud, Gaelic Pioneers, S. 31 f.

[61] Ep. 78, Tangl p. 169, 22.

[62] Irische Verse im Codex Boernerianus; Übersetzung nach Zimmer, Preuß. Jahrbücher 59 (1887), S. 53.

der irischen mit den gemeinabendländischen Pilgeridealen wiederholt sich somit der Prozeß, den wir im vierten und fünften Jahrhundert zwischen dem Osten und dem Abendland schon einmal konstatieren konnten. Die Rolle, die damals dem Heiligen Lande und Jerusalem zukam, ist jetzt wesentlich von Rom übernommen worden, dessen Einfluß auf die Entwicklung in England überall mit Händen zu greifen ist.

Aber die Umbildung der irischen Peregrinatio ist hier noch in einer anderen Richtung erfolgt, die eine ungleich größere Bedeutung gewinnen sollte. Bei den Angelsachsen geschieht wirklich das, was für die irischen Peregrini im allgemeinen zurückgewiesen werden muß: der bewußte, ja leidenschaftliche Wille zur Mission verbindet sich mit dem asketischen Ideal der Heimatlosigkeit in der Weise, daß er vielfach das eigentlich treibende und entscheidende Motiv des Auszugs wird. Bedas englische Kirchengeschichte, die ja selbst ihrem Geiste nach recht eigentlich eine Missionsgeschichte geworden ist, bietet dafür zahlreiche und anschauliche Beispiele. Nicht umsonst war um die Bekehrung seines Volkes siebzig Jahre lang wechselvoll gerungen worden; dafür herrscht bei den Angelsachsen jetzt auch ein missionarisches Verantwortungsgefühl, wie es sonst um diese Zeit kaum begegnet. Es mag dahingestellt bleiben, wie weit gerade der römische Einfluß, speziell das Vorbild Papst Gregors des Großen, daneben von Bedeutung gewesen ist. Wichtiger war das in diesem Zusammenhang mehrfach bezeugte Bewußtsein der germanischen Stammverwandtschaft mit den Heiden jenseits des Kanals, das die Angelsachsen gerade als Angelsachsen antrieb, ihre „Brüder vom gleichen Fleisch und Blute" zu bekehren und „dem Satan zu entreißen" [63]. Die kirchliche Form, die sich für diese Missionsabsichten bot, war zunächst jedoch keine andere als die der gewohnten irischen Peregrinatio, des asketischen Auszugs in die Ferne um Christi und um der Seelen Seligkeit willen. Die Übergänge sind durchaus fließend. Ecgberct, der als erster eine Bekehrung der

[63] Beda, Hist. eccl. V 9; Bonif. ep. 46; 137, Tangl S. 276, 25.

Friesen ins Auge faßte, war lange Zeit zu seinem persönlichen Heile ein Peregrinus gewesen, ehe er sich dazu entschloß, hinfort auch anderen Menschen durch die Missionspredigt von Nutzen zu sein, pluribus prodesse[64]. Ähnliches läßt sich für die anderen angelsächsischen Missionare vermuten, die bald darauf bei den Friesen[65] und Sachsen – hier finden der „weiße" und der „schwarze" Ewald sogar den Märtyrertod[66] –, bei den Brukterern[67] und bei den Thüringern[68] vereinzelt zu finden sind. Eine radikale Ausschaltung des individualistisch-egoistischen Motivs braucht diese entschiedene Einstellung auf das Bekehrungsziel natürlich noch nicht zu bedeuten. Die mehrfach bezeugte Vorstellung, daß die Fürsprache der durch eigene Arbeit dem Christentum gewonnenen Seelen im Jenseits von Bedeutung sei, konnte die Brücke bilden. Später spielte auch der nationale Stolz auf die durch Englands Kirche erzielten Erfolge eine deutliche Rolle, wie die Briefsammlung des Bonifatius zeigt.

Der Unterschied von der irischen Form der Peregrinatio ist aufs Ganze gesehen gleichwohl klar, und je stärker die missionarische Einstellung bei den Angelsachsen zum Durchbruch kam, um so deutlicher mußten die Mängel hervortreten, die der bisherigen Form der Peregrinatio als Mittel zum erstrebten Ziele anhafteten. Auch der Mission der angelsächsischen Peregrini fehlt es zunächst an Ordnung und Planmäßigkeit, an Zusammenhalt und Konsequenz, und ihre Anhänger bleiben, ganz wie die der irischen Apostel, zerstreut und ohne regelmäßige Versorgung dem Rückfall und der Verwilderung ausgesetzt. Schon Wilbrord, der mit seinen elf Genossen auszog, Friesland zu gewinnen, war daher zur Form der klösterlichen Siedlung übergegangen; ja im Interesse seiner Sache tat er bereits die ersten zögernden Schritte zu einer von den

---

[64] Beda, Hist. eccl. V 9. [65] Ebd. V 9 (Wictberct).

[66] Ebd. V 10; vgl. Alcuin, De sanctis Eubor. eccl. v. 1071 ff.

[67] Ebd. V 11 (Suidberct).

[68] Vita Bonif. auct. Willibaldo c. 6, Levison S. 33 (Torchtwine, Berehthere, Eanbercht, Hunraed); dazu Boehmer, Zeitschr. f. hess. Gesch. N. F. 40 (1917) S. 192, Anm. 4.

Iren stets gemiedenen Zusammenarbeit mit dem fränkischen Staat und der römischen Kirche. Aber erst sein Schüler Bonifatius griff hier entscheidend durch und schuf in großzügiger und doch gewissenhafter Arbeit den festen organisatorischen Rahmen, innerhalb dessen die deutsche Mission neu angepackt und wirklich durchgeführt werden konnte. Auf die besonderen Gefahren, die gerade seinem System anhafteten, und die er selbst zumeist nicht gewollt hat, aber geschichtlich weithin unvermeidlich waren, brauchen wir an dieser Stelle nicht einzugehen.

Aber auch für *Bonifatius* liegt der Ausgangspunkt seiner Arbeit immer noch bei der Peregrinatio. Es ist zwar irreführend, wenn sein Biograph den ersten Auszug aus der Heimat überhaupt nur als Gipfel frommer Weltentsagung in den gewohnten Wendungen zu schildern sucht und den ohne Zweifel feststehenden Entschluß zur Mission mit keiner Silbe erwähnt[69]. Aber Bonifatius spricht in seinen Briefen auch selbst immer wieder von der mühseligen „peregrinatio", die er auf deutschem Boden durchmacht, und seine Mitarbeiter sind fast alle „peregrini"[70], d. h., wie wir hier interpretieren dürfen, nicht nur angelsächsische „Ausländer", sondern auch „peregrinantes" in der spezifischen Bedeutung des Wortes, in der der asketische Nebensinn immer noch mitschwingt. Die Bedeutung, die Bonifatius als Missionar zukommt, ruht nicht zuletzt auf dem Geschick und Takt, mit dem er es verstand, gegenüber dem hierarchisch-organisatorischen Übereifer der Päpste das heimatlose Leben und den besonderen Geist seiner britischen Mönche für das Missionswerk fruchtbar zu machen. Es ist jedoch interessant zu sehen, wie Bonifatius auf der anderen Seite gegenüber der Peregrinatio dort, wo sie ganz in der bisherigen unkontrollierbaren Weise als asketischer Selbstzweck geübt wird, und ebenso auch gegen die Romfahrten immer zurückhaltender und skeptischer wird. Um Rat gefragt, gibt er schon in den ersten Jahrzehnten seiner Laufbahn einer Bekannten zu

---

[69] Vita Bonif. auct. Willibaldo c. 4, Levison p. 15.

[70] Ep. 93 Tangl S. 213, 11.

dem frommen Plan einer Peregrinatio, d. h. einer dauernden Übersiedlung nach Rom, nur zögernd seine Zustimmung[71], und später richtet er an den Erzbischof von Canterbury die förmliche Aufforderung, solche Peregrinationen von Frauen aus den von uns schon erwähnten Gründen durch ein kategorisches Verbot seines Königs überhaupt zu unterbinden[72]. Es paßt in dies Bild, wenn Bonifatius seinen vornehmsten Schüler, Lul, der mit seinen Angehörigen gleichfalls nach Rom gepilgert war, hier[73] vielmehr für die deutsche Arbeit zu gewinnen sucht, und dieser – doch wohl im Hinblick auf die römische Periode – seinen Meister preist, der es ihn lehrte, den seelenverderblichen Müßiggang zu verachten, den er einstmals „vagabundus" geliebt habe[74].

So kommt es, daß das alte irisch-angelsächsische Ideal der Peregrinatio trotz der engen Berührungen in Deutschland selbst doch nicht mehr Boden gefunden hat und mit der endgültigen kirchlichen Konsolidierung und dem Abzug der fremden Missionare wieder verschwindet. Die Entwicklungslinie bricht an diesem Punkte ab, nachdem sie sich seit Jahrhunderten zum erstenmal wieder ihrem Ausgangspunkt genähert hat, dem urchristlichen Wanderapostolat der Seelsorge und Verkündigung. Der Unterschied ist freilich nicht zu verkennen. Die Reinheit des Motivs der Dankbarkeit gegen Gott und der Liebe zu den Brüdern bleibt durch das asketische Nebeninteresse getrübt, und an die Stelle der

---

[71] Ep. 27 Tangl S. 48, 6 f.: iter peregrinum nec interdicere per me nec audenter suadere praesumo.

[72] Ep. 78 Tangl S. 169.

[73] Dafür, daß Lul Bonifatius erst in Rom kennenlernte, vgl. Tangl, Studien zur Neuausgabe der Bonifatiusbriefe, Neues Arch. f. ält. deutsche Geschichtsk. XLI (1919), S. 14 Anm. 1.

[74] Ep. 103 Tangl S. 227, 24 f.:

Otia dum uagabundus amabam dulcia credens,
Quae constat cunctis animabus noxia semper.

Auch das Konzil von Chalon-sur-Saône (813) can. 45 fordert Karl den Großen zum Einschreiten gegen die schlechten Elemente auf, die sich als Pilger auf den Weg nach Tours oder Rom begeben: Mon. Germ. Conc. II, 1, S. 282, 23 f.

lebendigen Gemeinschaft des Glaubens tritt vielmehr – grob bezeichnet – der Kampf um die Geltung einer rechtlich und magisch verpflichtenden Kirche. Die Geschichte der asketischen Wanderschaft und Heimatlosigkeit selbst ist damit allerdings noch nicht geschlossen. Sie spielt auch im Hochmittelalter ihre Rolle, und durch die Verquickung mit bestimmten Sekten und Orden und durch das erneute Hinüberwirken östlicher Einflüsse wird sie noch reicher und schwieriger. Aber ein gewisser Abschluß ist mit Bonifatius gleichwohl erreicht. Die vorliegenden Ausführungen wollten das Problem nicht erschöpfend behandeln; ihre Absicht war nur, auf den bisher kaum bemerkten Zusammenhang ausdrücklich hinzuweisen, der in der Geschichte dieses Lebensideals zwischen Osten und Westen und zwischen dem Altertum und Mittelalter besteht.

Mit der historischen Verknüpfung allein würde der Sinn der seltsamen Erscheinung, die ja durchaus nicht bloß auf das Christentum beschränkt ist, freilich nicht erschöpft sein. Die asketische Heimatlosigkeit ist mehr als eine rein zufällige Erscheinung, die einmal auftritt und wieder verschwindet, eine willkürlich herausgegriffene Kuriosität aus dem unermeßlichen Repertoire mönchisch-religiöser Selbstkasteiung, sondern sie spiegelt letzten Endes ein religionspsychologisches Gesetz wider, das zu allen Zeiten gilt. Sie ist der krasseste Ausdruck für die schmerzliche und gewaltsame Lösung aus dem gewohnten und heimisch überkommenen Leben, die jedermann durchmachen muß, dem Gott wie den alten Mönchen zum wirklich persönlichen Erlebnis wird, so daß die dumpfe innere Bindung an Haus und Heimat als an das bloß Ererbte und Eigene und darum Geliebte zerreißt. „Wen Gott sucht, der wird heimatlos." Nur wer bereit ist, auch sein letztes Eigentum, das eigene Ich, preiszugeben, dem kann das unvergleichliche Gut der Heimat wie jedes andere irdische Gut von Gott auch neu – ja, wie wir glauben, nun erst wahrhaft geschenkt werden, und erst der ist den Weg, den die mönchischen Xeniteuontes und Peregrini betraten, wirklich zu Ende gegangen. Den *asketisch* Heimatlosen bleibt dieses letzte Opfer unerreichbar. Denn es gibt nur eine wirklich

echte und unbedingte Preisgabe des Ichs: den unmittelbaren und persönlichen Dienst am Nächsten, und diesen Weg findet nicht, wer in die Fremde und in die Wüste flieht. Wie jedes asketische Ideal bedeutet auch die asketische Heimatlosigkeit eine zwar großartige, aber im Grunde doch dämonische und verzweifelte Verzerrung dessen, was christlich ist.

Reformatorisches Selbstbewußtsein und reformatorisches Geschichtsbewußtsein bei Luther 1517—1522

Die Frage nach Luthers Selbstbewußtsein als Reformator wurde schon vor längerer Zeit von Karl Holl in einem bekannten Aufsatz behandelt[1], und seitdem hat besonders Hans Preuß noch eine Fülle von Selbstzeugnissen zusammengetragen und unter verwandten Gesichtspunkten einer Deutung unterworfen[2]. Außerdem kommen natürlich die meisten Lutherdarstellungen und -untersuchungen ebenfalls auf die Frage zu sprechen. Die Grundzüge des Bildes, das Luther von sich und seinem Berufe gehabt hat, stehen heute fest[3], und es ist nicht nötig, die bisher geleistete Arbeit von neuem zu beginnen. Allein Luthers Äußerungen und „Urteile über sich selbst" sind so reichhaltig und führen so tief in das Innerste seiner Glaubens- und Gedankenwelt hinein, daß es

---

Aus: Archiv für Reformationsgeschichte (Heinsius Verlag, Leipzig) 37, 1940 (Walther Köhler gewidmet), S. 128–150.

[1] „Luthers Urteile über sich selbst" (1903), Ges. Aufs. I (1932[6]), 381–419.

[2] „Martin Luther": I. Der Künstler (1931); II. Der Prophet (1933); III. Der Deutsche (1934). Ich verzichte im folgenden darauf, jeweils anzugeben, wo ich manche Belege außerdem noch gefunden habe. Zahlreiche Hinweise verdanke ich besonders der mündlichen und schriftlichen Hilfe von Herm. Dörries-Göttingen.

[3] Das dürfte heute weithin auch für die kath. Lutherliteratur gelten, zum mindesten für ein Werk wie J. Lortz, Die Reformation in Deutschland; vgl. dazu W. Köhler, Neue Zürcher Zeitung 1940, Nr. 938. 946; G. Ritter, ARG 37 (1940) 61 ff. Die älteren Untersuchungen über „Luthers Beruf" (W. Walther, Schr. des Ver. f. Reform. Gesch. VIII, 2; 1890), die sich im wesentlichen mit der Widerlegung katholischer Verzerrungen befaßten, haben damit weithin an Interesse verloren.

wohl möglich erscheint, hier in bestimmte Richtungen noch weiter zu graben und manche Zusammenhänge, manche Probleme deutlicher herauszustellen. „Das Erfassen der Probleme ist immer die Hauptsache [4]." So soll im folgenden einer bestimmten Frage – und auch ihr nur in enger zeitlicher Begrenzung – etwas näher nachgegangen werden: der Beziehung, die in den entscheidenden Jahren der Reformation zwischen Luthers Selbstbewußtsein und seiner religiösen Auffassung der Zeitereignisse bestanden hat. Diese Zusammenhänge sind bei der bisherigen Betrachtung von Luthers Selbstbewußtsein, die fast immer in dem individualistisch begrenzten Rahmen des modernen ethisch-psychologischen Persönlichkeitsbegriffes durchgeführt wurde, wie mir scheint, nicht hinreichend beachtet worden; aber gerade sie enthüllen das Besondere von Luthers reformatorischer Erfahrung im Gegensatz zu manchen anderen Reformatoren und führen zugleich auf enge Berührungen zwischen seinem Denken und der ihn mitbestimmenden Geschichtsauffassung der urchristlichen, neutestamentlichen Zeit.

Jedermann kennt die entschiedene Abwertung der eigenen Person, die Luther überall dort vornimmt, wo es um die Geltung des Evangeliums geht [5]. Neben dieser einen, unbedingten Autorität darf keine irdische Autorität behauptet werden; Gottes Wort steht auf sich selbst und fordert von jedem Hörer eine eigene, unmittelbare Entscheidung. Der Begriff eines „lutherischen" Christentums ist Luther daher im Grunde verhaßt: die echten Lutheraner „lassen den Luther fahren, er sei ein Bub oder Heiliger [6] ". Doch ist diese Einstellung nichts gerade Luther Eigentümliches. Sie ergibt sich schon aus dem Begriff der Reformation als Erneuerung der in der Kirche vom Ursprung her allein gültigen Wahrheit, und jeder echte „Reformator" in diesem Sinne denkt über die Bedeutungslosigkeit der eigenen Person grundsätzlich gerade so wie er. Entscheidend ist nicht der Mensch, sondern die göttliche Lehre. So lehrt z. B. auch der nach Luthers Meinung

[4] W. Köhler, Das kathol. Lutherbild der Gegenwart (1922) 46.

[5] Einige Belege bei Holl, S. 396 ff.

[6] WA X2, 58 Missive an Hartmut v. Kronberg (1522) .

„überaus ehrsüchtige" Zwingli[7]; ja schon der früheste Vertreter einer biblisch gemeinten „Reformation", Markion, dürfte in dieser Hinsicht wesentlich dasselbe behauptet haben[8]. Es handelt sich also insoweit um durchaus typische, sachlich-theologisch geforderte Urteile. Sie werden darum auch überall dort ohne weiteres verstanden, wo der Begriff einer christlichen Reformation noch verstanden und im Denken ernst genommen wird. Nicht die „lutherische" Orthodoxie[9], sondern erst die Romantik mit ihrer Schätzung der schöpferischen Persönlichkeit und des Volksgeistes haben Luther selbst statt seiner Botschaft in den Mittelpunkt der Reformation gerückt[10].

Da die Verwerfung des eigenen „Namens" bei Luther grundsätzlich-theologisch gemeint ist, darf es nicht überraschen, wenn wir im Rahmen rein menschlicher Vergleiche und Beurteilungen auch durchaus positiven Äußerungen über die eigene Person begegnen. Gewiß hat Luther in vielen Fällen seine Fähigkeiten und Verdienste in einer ganz erstaunlichen und für uns rührenden Weise unterschätzt[11]; aber Worte gelegentlicher, oft leicht humoristisch getönter Anerkennung fehlen darum doch keineswegs. Sie sollen auch nach Luthers Meinung gar nicht fehlen. Den zweifelhaften Wert der mönchischen Demutsäußerungen hat er schon früh durchschaut[12], und grundsätzlich gilt vielmehr die Forde-

[7] O. Fahrner, „Huldrych Zwingli als Persönlichkeit" in: H. Zw. zum Gedächtnis seines Todes (1931); vgl. K. Guggisberg, Das Zwinglibild des Protestantismus im Wandel der Zeiten (1934) 9 f.

[8] Ad. v. Harnack, Marcion (1924²) 39. Allerdings mußte sich Markion die entscheidende Urkunde, sein Neues Testament, erst selber schaffen, und darum blieb sie zwar nicht mit seinem Namen, wohl aber mit seinem kritisch-begründenden Werk, den Antithesen, dauernd verbunden.

[9] Gg. Hoffmann, Die Beurteilung und Einschätzung Luthers in der altluth. Theologie, ZSTh. 16 (1939) 505–515.

[10] Vgl. Fr. Schnabel, Deutschlands geschichtl. Quellen und Darstellungen in der Neuzeit I (1931) 258 ff.; Preuss II, 238 ff.; III, 105 ff.

[11] Holl S. 398 ff.

[12] B I, 18 an die Erfurter Augustiner (1512): omitto meam mei ipsius accusationem ac insufficientam, ne etiam ex humilitate superbiam aut laudem querere videar.

rung, sich überall der Gaben Gottes zu rühmen: *gloriandum est in donis dei*[13]. Über die Größe seiner tatsächlichen geschichtlichen Leistung war sich der alte Luther jedenfalls völlig im klaren. „Man wolle mich", heißt es in seinem Testament von 1542, „lassen sein die Person, die ich doch in Wahrheit bin, nämlich öffentlich und die beide im Himmel, auf Erden, auch in der Hölle bekannt", weil „mir verdampten, armen, unwürdigen, elenden Sünder Gott, der Vater aller Barmherzigkeit, das Evangelion seines lieben Sohnes vertrauet, dazu mich auch treu und wahrhaftig drinnen gemacht, bisher behalten und funden hat, also daß auch viele in der Welt dasselbe durch mich angenommen und mich für einen Lehrer der Wahrheit halten, ungeacht des Bapsts Bann, Kaisers, Könige, Fürsten, Pfaffen, ja aller Teufel Zorn[14]". „Ich sollt ja Ursach haben hoffärtig zu sein[15]."

Blicken wir auf die zahlreichen Äußerungen, in denen Luther auf sein Leben und Wirken zurückschaut, so steht der Bericht dementsprechend auch nicht im Zeichen der Unzufriedenheit mit sich selbst, der Selbstvorwürfe oder betonter menschlicher „Bescheidenheit". Was auffällt, ist vielmehr ein anderer Gesichtspunkt, der, stärker oder schwächer hervorgehoben, doch kaum jemals fehlt, wenn von den Anfängen der Reformation die Rede ist: Luther betont, wie völlig ahnungslos, ja widerstrebend er auf die neue Bahn geraten sei, wie wenig er zunächst die Größe des aufziehenden Kampfes, die Tiefe der bestehenden Gegensätze gefühlt und wie wenig er die umstürzenden Folgen seines Vorgehens ermessen, geschweige denn gewünscht habe. Sein Amt, seine Gegner und die Umstände hätten ihn schrittweise weiter und weiter gedrängt; der große Plan, den Gott dabei verfolgte, sei ihm dagegen die längste Zeit durchaus verborgen geblieben. Dieser Gesichtspunkt ist Luther offensichtlich wesentlich, und in der Eindringlichkeit, mit der er ihn immer wieder zur Geltung bringt, gerade für ihn bezeichnend. Es ist unmöglich, alle Stellen

[13] TR V, 5494 (1542); die Zuschreibung an Melanchthon, TR V, 5691, gilt mit Recht allgemein als falsch.

[14] Enders-Kawerau XIV, 151. [15] TR II, 1701.

anzuführen, an denen er begegnet [16]. Manchmal wird die Betrachtung psychologisch und ethisch gewandt: Luther entschuldigt dadurch, daß er in seiner Frühzeit gegen den Papst noch nicht schärfer zu Feld gezogen sei; oder er stellt sein Verhalten in Gegensatz zur frivolen Anmaßung der Schwärmer, die sich ohne Berufung und Amt selbst als kirchliche Führer aufwerfen. Aber es handelt sich darum doch nicht um eine bloß nachträgliche Deutung und Beleuchtung des eigenen Weges, ein „Mißverständnis", das aus der Not der späteren Polemik erwachsen wäre. Die Überzeugung, den Kampf nicht gesucht zu haben, sondern zu ihm gezwungen zu sein, ist Luther von Anfang an wichtig und steht in ihm fest; und wenn er sie seit Beginn des kritischen Jahres 1519 ausdrücklich zu betonen beginnt [17], so geschieht das nicht nur taktisch zur Abwehr der Angriffe, nicht nur zur Sicherung des eigenen Gewissens, oder um seine sogenannte Bescheidenheit zu bekunden. Das ganze Recht seines Kampfes, das religiöse Recht der Reformation steht und fällt für Luther mit der Wahrheit dieser Feststellung, daß er sie nicht selbst geplant oder gewollt habe. Wir stoßen damit auf letzte, theologische Grundüberzeugungen seines Glaubens, deren Ursprünge hier nicht zu verfolgen sind [18]. Das ist nach Luther das Eigentümliche von Gottes Wegen, daß sie höher als Menschenwege sind, mehr noch: daß Gottes Handeln zu allem menschlichen Handeln, Planen und Weisesein in einem wesenhaften und notwendigen Gegensatz steht. Wo das vergessen wird, wo ein kirchliches Werk nach menschlich kluger Berechnung und Vorausschau in die Wege geleitet wird, da wird es bestimmt scheitern, jedenfalls nicht mehr als geistliches Werk Gottes zum Siege gelangen. Von hier aus hatte Luther schon zum Reuchlin-Handel

---

[16] Die Belege bei Holl, S. 390 ff. und Preuss II, 119 ff. ließen sich beliebig vermehren.

[17] B I, 290 f. an Friedrich v. Sachsen (5./6. 1. 19); I, 299 f. an Scheurl (13. I. 19).

[18] Vgl. E. Seeberg, zuletzt in Luthers Theologie II (1937) 4 ff.; auch M. Schüler, Luthers Gottesbegriff nach seiner Schrift De servo arbitrio, ZKG 55 (1936), bes. S. 577 ff.

Stellung genommen [19]; in diesem Sinne bewahrt er auch gegenüber den eigenen Kämpfen von Anfang an eine bewußte Zurückhaltung, und in diesem Licht deutet er im Alter rückblickend tiefsinnig den Gang der Reformation: „Es ist ein wunderlicher Gott. Wir können davon nicht sagen; denn es heißt (2. Mos. 33, 23): *faciem meam non videbis*, was ich im Sinne habe, das sollstu nicht wissen; *posteriora mea videbis*, wenn ichs getan hab, so sollstu es sehen, nicht ehr. Wer hätt gemeint, daß in Germania ein solcher *contemptus papae* sollt werden? [20]" „Ich bekenne frei, daß ich diesen Handel nicht vorsätzlich begonnen habe ... Es ist alles *divino consilio* geschehn [21]."

Allein dieser Glaube an die Verborgenheit von Gottes Wegen beleuchtet doch nur die eine Seite der geschichtlichen Situation; er verbindet sich bei Luther stets mit der völligen Gewißheit in der Erkenntnis von Gottes Sache, der Wahrheit des Evangeliums. Diese nötigt ihn mit gleichsam geschlossenen Augen [22] in seiner Zeit dennoch unbedingt Stellung zu nehmen und mit unbedingtem Maßstab zu messen, sobald es um die Wahrheit Gottes und das Recht ihrer Offenbarung geht. Gerade dies ist das eigentümlich Christliche in Luthers geschichtlichem Bewußtsein. Wie aber kann dann in den ausbrechenden Kämpfen zwischen dem Recht Gottes und der Vollmacht seiner Person überhaupt noch wirksam geschieden werden? Muß Luther nicht wie sein Lehrer Paulus dazu fortschreiten, auch seinen eigenen Beruf im Lichte einer eindeutigen und unbedingten göttlichen Beauftragung und Erwählung zu sehen, die als solche nicht nur im Rückblick, sondern auch im voraus, nicht nur als Möglichkeit, sondern als Gewißheit und Anspruch geltend gemacht wird? Weiß doch auch Luther sehr wohl, daß in der Öffentlichkeit das Bekenntnis zur Sache und das

---

[19] B I, 23 f. an Spalatin (II. 14): dei enim solius hoc opus erit ab intra operantis, non hominum a foris tantummodo ludentium potius quam operantium.

[20] TR V, 5536 (1542/43). [21] TR IV, 3944 (1538).

[22] Vgl. u. S. 148 Anm. 2 und die bekannte Wendung TR 3846: „ego provocatus ging herzu wie ein geplendt Pferd."

Bekenntnis zu seiner Person tatsächlich immer wieder in eins fallen [23]. Für eine grundsätzliche Betrachtung schiebt sich an diesem Punkt bekanntlich die heilige Schrift ein und verhindert das Ausziehen derartiger Folgerungen; auf sie soll nicht nur Luthers Lehre, sondern auch das Bekenntnis seiner Anhänger unmittelbar gegründet werden, so daß die Person des Reformators in der früher besprochenen Weise entbehrlich wird. Allein in Wirklichkeit würde die Bibel, als statisch-formale Norm verstanden, nicht ausreichen, um den „reformatorischen" Abstand Luthers von seinem Werk mitten im Kampfe selbst voll verständlich zu machen. Entscheidend für die Gestalt seines Selbstbewußtseins ist vielmehr gerade dies, daß er der biblischen Wahrheit des Evangeliums nicht nur als Norm und Buch, sondern als geschichtlich lebendiger Macht begegnet, die als solche auch der Person des Reformators selbst ihren Platz weist. –

Vergegenwärtigen wir uns zunächst den inneren Weg, den Luther geführt wurde bis zur vollen Erfassung des reformatorischen Geschehens und der eigenen Stellung in ihm. Ohne Zweifel besaß Luther schon vor dem Ausbruch des Thesenstreits ein klares und begründetes Selbstbewußtsein, das Selbstbewußtsein des Theologen, der sein Handwerk versteht und von der sachlichen Bedeutung seiner Arbeit durchdrungen ist. Im Kampf mit den unverständigen Gegnern kommt das Gefühl seiner „gewaltigen persönlichen, sachlichen und wissenschaftlichen Überlegenheit [24]" vollends schnell zur Entfaltung. Allein es kann gar keine Rede davon sein, daß Luther es schon vor jener Zeit „intuitiv" geahnt hätte, daß „er und kein anderer der gegebene Mann war", die große Erneuerung der Theologie durchzuführen [25]. Davon ist

[23] Vgl. z. B. B II, 263 an Staupitz (9. 2. 21); WA X 2, 40 Von beiderlei Gestalt des Sakraments (1522); XV 70. 78 Trostbrief an die Miltenberger (1524).

[24] G. Ritter, Luther – Gestalt und Symbol (1928²) 64.

[25] Br. Markgraf, Der junge Luther als Genie (1929) 239 f. Eine solche Auffassung ist auch schon darum nicht richtig, weil Luther sich in den Anfängen viel zu sehr als Glied einer Schule, eben der „Wittenberger" Theologie fühlte.

auch später noch nicht die Rede. Gewiß: „Die Kirche bedarf einer Erneuerung"; aber das Nähere weiß „Gott allein, und wir sind einstweilen nur nicht in der Lage, die offenkundigen Mißstände in Abrede zu stellen [26]". Nur das Recht der eigenen, durch die Bibel gesicherten Position steht Luther von Anfang an fest. Sie ist es ja auch, die ihm den Rückzug eines Widerrufs unmöglich macht, so gerne er jedes andere Friedensangebot der Gegner begrüßen würde. „Ich will gerne alles tun, alles leiden, daß nur nicht weiter aufzustechen verursacht werde. Denn aus der Revocation wird nichts [27]". Und ebenso ist es Luther von Anfang an klar, daß sein Verhalten darin der Sache angemessen ist und nicht als „Hochmut" oder „Streitsucht" verdächtigt werden darf. Denn menschliche Befehle und Wünsche können hier schlechterdings keine Autorität bedeuten. „Ich will nicht, daß das, was ich tu, nach menschlichem, sondern nach Gottes Eifer und Rat vor sich gehe. Sollte das Werk aus Gott sein, wer wirds hindern? sollte es nicht aus Gott sein, wer wirds fördern? Nicht mein, nicht ihr, nicht unser, sondern Dein Wille geschehe, Vater unser, der Du bist im Himmel. Amen [28]."

Allein so entschieden und so bezeichnend diese Stellungnahme bereits ist, der Gamalielsrat, den Luther in Worms und noch so oft in seinem Leben wiederholen wird, hat zunächst doch noch einen etwas anderen Klang als in späterer Zeit: er gilt nicht nur für die Öffentlichkeit und für seine Gegner, sondern er drückt bis zu einem gewissen Grade auch noch das eigene Empfinden angesichts der Lage aus. Luther weiß, daß er ein neues Feuer Gottes entfacht hat [29], aber er weiß noch nicht, ob es Gottes Wille sei, daß es nun auch fortbrenne. Noch hält er sich bewußt im Rahmen des „Akademischen" [30]. Er weiß, daß er in seinem Amte ver-

---

[26] WA I, 627 Resolutiones (1518).

[27] B I, 290 f. an Friedrich v. Sachsen (5./6. 1. 19); vgl. I, 299 an Scheurl (13. 1. 19).

[28] B I, 122 an Lang (11. 11. 17). [29] B I, 186 an Link (10. 7. 18).

[30] Das betonen mit Recht H. Wendorf, Martin Luther (1930) 103 ff. und vor allem K. Bauer, Die Wittenberger Universitätstheologie und die An-

pflichtet ist, den „gänzlich törichten und erbitterten Feinden der wissenschaftlichen Studien" das Feld nicht zu räumen [31]. Aber fast als seine größte Sorge erscheint, daß er den Kurfürsten in Ungelegenheiten bringen könnte [32], und im übrigen ergibt er sich in sein Schicksal: man muß von Gott oder von den Menschen verworfen werden; mag also Martinus zugrunde gehen und Christus triumphieren [33], und mag Gottes Zorn seinen Lauf vollenden [34].

Über diese Stimmung führen erst die Eindrücke des Augsburger Verhörs im Oktober 1518 allmählich hinaus. „Diese Schlacht hat eine Menge Fesseln in seiner Seele zerschnitten, hat einen neuen Stolz in ihm erweckt [35]", und von hier aus entwickelt sich dann die entscheidende Erkenntnis vom religiös-dämonischen Charakter des entbrannten Kampfes. Sie bedeutet, daß der Friede wesenhaft nicht mehr möglich und darum von den Beteiligten auch nicht mehr zu erstreben ist. Mit Freuden gewahrt Luther, wie sich das Kampffeld weitet [36], und die Erkenntnis, daß der Papst der Antichrist sei, hat ihm nach eigenem Zeugnis das Herz erst völlig frei gemacht zu rücksichtslosestem Angriff [37]: „Die Zeit des Schweigens ist vorgangen, und die Zeit zu reden ist kommen [38]." Wie immer in solchen Fällen ist es gerade die Erfahrung des Widerstands, der Haß und die Anfeindung, auf die Luther dabei stößt, die ihn seiner Sache völlig gewiß machen: *mihi unum signum est sanam esse doctrinam, si multi et ii magni et sapientes in*

---

fänge der deutschen Reformation (1928), dessen Untersuchungen für die richtige Auffassung Luthers in der Frühzeit grundlegend sind.

[31] B I, 213 an Melanchthon (11. 10. 18).

[32] Vgl. die Briefe an Spalatin B I, 142 (15. 2. 18); I, 149 (22. 2. 18) usw.

[33] B I, 208 an die Wittenberger Freunde (3./4. 10. 18).

[34] B I, 213 an Melanchthon (11. 10. 18).

[35] R. Thiel, Luther: von 1483–1522 (1933) 275.

[36] B I, 348 an Pirkheimer (20. 2. 19); vgl. II, 120 an Spalatin (7. 7. ? 20); II, 545 an Staupitz (14. 1. 21).

[37] B II, 195 an Spalatin (11. 10. 20); II, 233 an Staupitz (9. 2. 21); II, 363 an Amsdorf (15. ? 7. 21).

[38] WA VI, 404 An den christl. Adel (1520).

ea offenduntur[39]. Aber auch dafür ist schon das Gefühl erwacht, daß Christus sich seiner und seiner Sache in wunderbarer Weise annimmt; andernfalls „wäre ich schon längst zugrunde gegangen[40]". Er steht jetzt nach dem Gang der Dinge allein im Mittelpunkt aller Angriffe[41], und so zieht er im Bewußtsein, die umkämpfte Fahne nicht lassen zu dürfen[42], zur entscheidenden Schlacht nach Worms.

Die Ruhezeit auf der Wartburg bedeutet für Luthers reformatorisches Selbstbewußtsein den nächsten wichtigen Einschnitt. Zunächst bringt die erzwungene Muße einen Rückschlag oder richtiger: das schmerzlich empfundene Gefühl einer notwendigen Lösung von dem begonnenen Werk: „Ich wünschte öffentlich für die Wahrheit einzutreten – aber ich bins nicht wert gewesen[43]." Andere mögen sich bereit halten[44], und Luther legt sich die Frage vor, ob er nun abtreten müsse. In dieser Stimmung kommt es zum ersten reformationsgeschichtlichen Rückblick auf sein Leben, und das Fazit lautet: „Ich habe nicht umsonst gelebt[45]." Diese Periode dauert nicht lange. Aber als sich Luther bald darauf entschließt, von neuem in den Gang der Geschichte einzugreifen, da tut er es mit einer neuen Begründung. Er verweist nicht mehr auf sein kirchliches Amt[46], dessen Bedeutung erst im Kampf gegen die

[39] B II, 110 an Heinr. v. Bünau (30. 5. 20).

[40] B I, 351 an Spalatin (24. ? 2. 19); weitere Äußerungen über das „Wunder" der Reformation bei Preuß II, 152 f.

[41] B I, 194 an Staupitz (1. 9. 18); I, 399 f. an Lang (16. 5. 19); I, 514 an Staupitz (3. 10. 19).

[42] B II, 94 an Capito (30. 4. 20): non est igitur, ut metuas, ne signa deseram aut retro cedam.

[43] B II, 336 an Agricola (12. 5. 21).

[44] B II, 333 an Melanchthon (12. 5. 21).

[45] B II, 376 an Melanchthon (3. 8. 21): quis scit, an sit finis ministerii mei? nonne satis tumultuum unus ego concitavi? non frustra vixi ... Es ist bezeichnend, wie gleichzeitig (im vorhergegangenen Brief II, 372 an Melanchthon vom 1. 8.) auch schon die sorgende Klage um Deutschland zum erstenmal auftaucht, das sich des Evangeliums nicht würdig erwiesen hat.

[46] Holl, S. 393 und die dort genannte Untersuchung Steinleins, Luthers Doktorat, NKZ 1912, bes. S. 794 ff.

Schwärmer wieder hervortreten wird [47], auch nicht auf die unmittelbare Nötigung durch die Angriffe seiner Gegner, sondern er beruft sich auf die Verantwortung, die er als Urheber der evangelischen Bewegung jetzt auch öffentlich für ihren Fortgang zu tragen habe. Die Reformation wurde unter seinem Namen begonnen, und die Geschichte selbst läßt ihn darum nicht mehr los. Dieses Bewußtsein steht schon hinter dem stolzen Brief an Albrecht von Mainz vom Dezember 1521, in dem es Luther für „unvermeidlich" erklärt, falls keine Besserung eintreten sollte, ihn und den Papst von neuem „öffentlich anzutasten [48]". Aber es ist doch bezeichnend, unter welchen Umständen Luther diese unauflösliche Bindung an sein Werk vollends klar geworden ist, so daß er sie auch ausdrücklich feststellt: es ist die erste bittere Erfahrung eines Rückschlags und einer Verfälschung der Reformation in den Wittenberger Wirren vom Frühjahr 1522. „Dieweil nu niemand leugnen kann, daß durch mich das Wesen angefangen ist [49]", fühlt Luther die Verantwortung dafür sich selber „auf dem Halse liegen [50]", und in diesem Bewußtsein wagt er es, dem ausdrücklichen Befehl seines Kurfürsten entgegenzuhandeln, und fordert von seinen Wittenbergern Gehör: „Liebe Brüder, folgend mir! Ich hab es ja nie verderbet; ich bin auch der erste gewest, den Gott auf diesen Plan gesetzt hat [51]." Aber nicht minder bezeichnend ist, wie gerade dieser Augenblick der höchsten Gefahr ihm nicht etwa Gewissensbedenken oder Zweifel hinsichtlich des eigenen Vorgehens und Vermögens erweckt, sondern umgekehrt nun erst die ganze Größe seines Berufs ins Bewußtsein bringt: „Ew. Kurfürstl. Gnaden weiß – oder weiß sie es nicht, so laß es ihr hiemit kund

---

[47] Vgl. schon WA X 3, 10 Invokavitpredigten (1522).

[48] B II, 407 (1. 12. 21). [49] B II 460 an Friedr. v. Sachsen (7. 3. 22).

[50] B II, 454 an Friedr. v. Sachsen (5. 3. 22).

[51] WA X 3, 8 Invokavitpredigten (1522); vgl. schon VIII, 210 Widmung des 36. Psalms (1521). Der früheste Ansatz zu dieser Auffassung dürfte sich schon am 29. 12. 20 in einem Brief an Spalatin finden, B II, 242: ... curandum ..., ne evangelium quod semel coepimus, in ludibrio impiorum relinquamus ...

sein –, daß ich das Evangelium nicht von Menschen, sondern allein vom Himmel durch unsern Herrn Jesum Christum habe (Gal. 1, 10 f.), daß ich mich wohl hätte mögen (wie ich denn hinfort tun will) einen Knecht und Evangelisten rühmen und schreiben [52]." Und damit ist auch der Blick nach vorne, zu neuen Kämpfen wieder frei geworden: „Ich muß", schreibt Luther an Staupitz, „dieses päpstliche Reich des Greuels und Verderbens mit seinem ganzen Leibe zertrümmern [53]"; niemand braucht zu befürchten, er werde „von neuem in seinen Winkel zurückkrauchen [54]".

Von nun an steht der Zusammenhang zwischen Luther und dem Evangelium, das ihm Gott „vertrauet" hat [55], fest: er ist der Prediger des Evangeliums vor andern gewesen [56], und „Christus" ist durch ihn „an Tag kommen [57]". Das gibt der Persönlichkeit des Reformators ein bleibendes, geschichtliches Gewicht in seiner Zeit [58], die Pflicht und das Recht, seine Stimme auch immer von neuem zu erheben, so gewiß die Sache, um die es geht, nach wie vor nicht seine, sondern Gottes Sache ist [59]. „Weil aber mein Nahme auch mit im Spiel ist und ihr als die Lutherischen verfolget werdet, hat mirs, acht ich, nicht übel geziemet, mich auch anzunehmen als mein selbst [60]." Entscheidend für Luthers reformato-

[52] B II, 455 an Friedr. v. Sachsen (5. 3. 22).

[53] B II, 567 an Staupitz (27. 6. 22).

[54] B III, 15 an Spalatin (12. 1. 23).

[55] Siehe S. 131 Anm. 3.

[56] WA X 2, 262 Antwort auf König Heinrichs Buch (1522).

[57] B III, 643 an Georg v. Sachsen (21. 12. 25); vgl. III, 392 an Spalatin (27. 11. 24): evangelium per nos ortum).

[58] Bei Holl, S. 396 f. tritt nicht genügend hervor, wie sehr die dort angeführten Äußerungen Luthers über die „Entbehrlichkeit der eigenen Person" den ersten Jahren der Reformation angehören. Natürlich hat sich Luther auch späterhin im Sinne seines „reformatorischen" Bewußtseins grundsätzlich nicht für unentbehrlich gehalten. Aber die konkreten Äußerungen dieser Art treten nach dem Bauernkrieg doch zurück. Auch die bekannten Weissagungen über den eigenen Tod (Preuß III, 96 ff.) zeigen, daß Luther die geschichtliche Bedeutung seiner Persönlichkeit für seine Zeit stark empfunden hat.

[59] Siehe S. 145 Anm. 1.

[60] WA XV, 78 Trostbrief an die Miltenberger (1524).

risches Bewußtsein sind also die Jahre 1519–21 gewesen. Im Rückblick und nicht im Vorblick hat es sich geformt. –

Diese Zeit bis zum Wormser Reichstag bedeutet nun auch in Luthers subjektivem Lebensgefühl tatsächlich einen Höhepunkt. Er selbst blickt im Alter gleichsam mit lächelndem, kopfschüttelndem Staunen auf sie zurück: „Gott kann einen wohl so toll machen. Ich weiß nicht, ob ich itzt so toll wäre[61].“ „Aber der Würfel war gefallen, und so wollte ich nichts anderes mehr tun, als ich tat. Ich begann auf den Geist zu vertrauen, der sich auf keine trägen Geschäfte versteht[62].“ Es ist jene wunderbare Zeit, da Luther, „von der Gewalt des Geistes bewegt[63]“, in nachtwandlerischer Sicherheit vorwärts stürmt, wie besessen von der Unausweichlichkeit seines Geschicks und preisgegeben dem Willen seines Gottes. Er fühlt sich „mehr gehandelt als handelnd[64]“, geführt, ja fortgetrieben und „fortgerissen, mitten in den Wirbel der Ereignisse hinein[65], und ist bereit, mit den „Pforten der Hölle“ den Kampf aufzunehmen[66]. Vor der dämonisch wirkenden Gewalt dieser Tage scheint die orthodoxe Auffassung Luthers als eines gewissenhaften Predigers und Wahrers des „Lehramts“ tatsächlich zu versagen. Man spricht lieber vom Propheten oder Heros, der die geschichtliche Stunde, den Kairos seiner Kirche und seines Volkes ergriffen habe, und hinter dessen Freiheit der „alte“ Luther mit seiner gewollten oder erzwungenen Selbstbeschränkung in tragischer Weise zurückbleibe. Allein, hier gilt es genau hinzusehen.

Die Grundauffassung des Reformators von seinem Beruf hat sich jetzt und in den folgenden Jahren gegenüber seinem ersten

---

[61] TR V, 5342 b (1540).

[62] WA VI, 157 Widmung der Ratio confitendi (1520).

[63] B II, 168 an Link (19. 8. 20); II, 167 an Lang (18. 8. 19).

[64] B II, 39 an Spalatin (12. 2. 20): rapimur, ut video, et agimur potius quam agamus.

[65] B I, 344 an Staupitz (20. 2. 19).

[66] B II, 296 an Melanchthon (7. 4. 21); II, 298 an Spalatin (14. 4. 21); II, 320 an Albrecht v. Mansfeld (3. 5. 21).

Auftreten tatsächlich nicht verändert. Es bleibt dabei, daß er lediglich zum „Worte" steht und auch in der Hochzeit seines Wirkens für sich selbst keine besondere göttliche Beauftragung, kein auszeichnendes „Sendungsbewußtsein" in Anspruch genommen oder besessen hat [67]. Der höchste Titel, den er 1522 für seinen Beruf findet, heißt Evangelist [68] – und diesen teilt er mit jedem rechten evangelischen Prediger [69]. Die Bezeichnung „Prophet", die seiner geschichtlichen Stellung in gewisser Hinsicht besser entsprochen hätte, nimmt er noch nicht auf [70]. Und auch die Berufung auf den Druck der Umstände ist geblieben. Luther predigt seit 1519 bewußt rücksichtsloser, leidenschaftlicher und aggressiver; aber darüber hinaus wählt er sich den Weg seines Handelns nicht selbst: „Alles, was ich tue, tu ich gezwungenermaßen [71]". Der einmal begonnene Kampf „reißt" ihn durch seine eigene Schwerkraft weiter fort [72], und hier, in der allgemeinen Lage, erscheint nun in der Tat etwas Neues. Von Anfang an sollte der Kampf nur um Gottes Wahrheit, die Wahrheit der biblischen Offenbarung allein geführt werden. Aber so göttlich und frei diese auch erschien, zunächst war sie doch nur Luther selbst und dem kleinen Kreis seiner Freunde wirklich gegenwärtig gewesen. Das ist jetzt anders geworden. Das Evangelium ist „aufgebrochen" und zu einer öffentlichen Macht der Geschichte geworden. Es ist über allem Volke „aufgegangen" wie die helle Sonne; es „schreitet fort" und „läuft", es „straft", „herrscht" und „bringt Frucht". In diesem Sinne erklärt Luther schon auf dem Wege nach Worms, daß er

---

[67] Alle „Analogiebeweise", die Preuss II, 112–119 dafür beibringt, daß Luther in dieser „Zeit ein ausgeprägtes Sendungsbewußtsein" errungen, sich als „besonders beauftragter Bote Gottes, d. h. aber als Prophet, gefühlt, gewußt und dies auch in aller Öffentlichkeit erklärt und für sich in Anspruch genommen" habe (S. 119), beweisen nur, daß wirkliche Beweise und Belege für eine solche Auffassung nicht da sind; sie beweisen also das Gegenteil.

[68] Siehe S. 329 Anm. 2.

[69] Belege bei Preuss II, 109.

[70] Siehe S. 330, 342 Anm. 4.

[71] B II, 135 an Spalatin (9. 7. 20).

[72] B II, 39 an Spalatin (12. 2. 20): sine, quaeso, rem suis ire motibus. solus deus in negotio est.

Gottes Wort (das sein Gewissen „gefangen" hält[73]), „ungebunden" (2. Tim. 2, 9) lassen will, indem er es predigt[74]. Die Wahrheit dieser Vorstellung vom selbständigen „Lauf" des Wortes (2. Thess. 3, 1) – eine „Personifikation" darf man sie nicht nennen – wird ihm dann in der stillen Wartburgzeit vollends anschaulich[75], und in den folgenden Jahren bis zum Bauernkrieg wird sie immer siegesgewisser in seinen Schriften entfaltet und bald auch überall volkstümlich. Sie bringt die ursprüngliche Eigenart von Luthers reformatorischem Glauben und Selbstbewußtsein auf den letzten und schärfsten Ausdruck.

Es handelt sich hierbei um mehr als eine bloß äußerliche Anlehnung an bestimmte neutestamentliche, insbesondere paulinische Wendungen. Luther erneuert tatsächlich die eschatologische Geschichtsbetrachtung des Urchristentums als ganze und zwar am entscheidenden Punkt: in der Erfahrung von Gottes gegenwärtigem, wunderbarem Heilshandeln, das die Welt erschüttert, und eben damit die Gewißheit gibt, daß das Ende der Tage nicht mehr fern sein kann. Auch für das Urchristentum ist das gepredigte „Evangelium" und „Wort" oder das geisterfüllte „Zeugnis Jesu" als „ein Predigt" und „gut Geschrei[76]" zugleich die lebendige, gegenwärtige Macht und Gewalt Gottes, in der man Christus begegnet. Christus führt als das Wort und durch das Wort die Heilsgeschichte seines Kommens zu Ende und wandelt die gegenwärtige Stunde zur Entscheidung bringenden Endzeit[77]. Eine solche

---

[73] WA VII 838 Verhandlungen zu Worms (1521).

[74] B II, 327 an Albrecht v. Mansfeld (3. 5. 21); II, 338 an Spalatin (14. 5. 21).

[75] B II, 402 f. an Spalatin (11. 11. 21).

[76] WA X 1, 204 Kirchenpostille (1522); XII, 259 Epistel S. Petri gepredigt (1523).

[77] Am ausführlichsten über diese Zusammenhänge R. Asting, Die Verkündigung des Worts im Urchristentum (1939); vgl. schon J. Schniewind, Evangelion I, 1 (1927) 1 ff., auch: Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus (1910), bes. 58 ff.; ferner R. Bultmann, Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament in: Glauben und Verstehen I, (1958³), 268 ff.; W. Grundmann, Der Begriff der Kraft in der neutest. Gedankenwelt (1932) 83 ff.;

Stunde der Entscheidung ist auch das Ereignis der Reformation; sie ist „revelatio evangelii" zu Luthers Zeit [78] und zwar dadurch, daß das Evangelium von neuem in der Kirche gelehrt und gepredigt und zu einer öffentlich wirkenden Macht wurde. Dieses ist entscheidend. Gott hat sein Evangelium Luther von neuem und unmittelbar offenbart [79]; aber er beginnt seine vielen reformationsgeschichtlichen Rückblicke dennoch niemals mit der Geschichte seiner privaten, religiösen Entwicklung, etwa mit dem neueren Forschern so interessanten „Turmerlebnis [80]", sondern der einzige Einsatzpunkt, der „erste, rechte, gründliche Anfang des lutherischen Lärmens [81]" ist für ihn immer erst mit dem Auftreten Tetzels und dem dadurch beginnenden Streit gegeben – „da gings an [82]". Und wenn Luther darüber hinaus in ähnlicher Absicht Daten auch seines persönlichen Lebens zusammenstellt, so sind es immer nur die äußeren Daten seiner kirchlichen Laufbahn, die ihn in die Bibel und in die Kämpfe hineinführen sollte, mit denen dann das „eigentliche", kirchliche Geschehen begann [83]. Wir verfolgen diese Zusammenhänge hier nicht weiter, sondern vergegenwärtigen uns jetzt nur, unserer Fragestellung entsprechend, was der Glaube an das lebendige Evangelium für Luthers unmittelbares Selbstbewußtsein in den entscheidenden Jahren des Kampfes bedeutet hat.

E. Molland, Das paulinische Evangelion (1934) 49 ff., 151 ff.; H. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche (1936) 37 ff., 56 f.; R. Kittel, Art. λόγος im ThW IV, 2 (1938), bes. S. 126 ff. Eine zusammenfassende Bearbeitung unter geschichtstheologischem Gesichtspunkt scheint noch zu fehlen; H. D. Wendland, Geschichtsanschauung und Geschichtsbewußtsein im Neuen Testament (1938) geht auf diese konkrete Voraussetzung des urchristlichen Geschichtsdenkens nicht näher ein.

[78] TR II, 2635 b (1532).

[79] Siehe S. 329 Anm. 2; weitere Belege bei Preuss II, 109.

[80] Nur die berühmte Praefatio von 1545, WA LIV, 179 ff. geht auf diese Dinge überhaupt ein, aber auch sie nur in der bezeichnenden Form eines nachgetragenen Einschubs.

[81] WA LI, 541 Wider Hans Worst (1541). [82] TR III, 3593 (1537).

[83] Vgl. z. B. noch TR II, 2250; 2255 a; 2455 a b; 2717; 2739; III, 3644 c; 3722; V, 5346; 5349; 6431; 5346 u. a.

Das Gefühl der entscheidenden Stunde weckt in ihm mit Notwendigkeit auch das Bewußtsein der eigenen Bedeutung auf, sobald und soweit er das Wort Gottes in den Mund nimmt und sein Sprecher wird. Gewiß, er tut immer nur, was er „muß[84]", und lehnt es nach wie vor ab, seine Rolle in dem gegenwärtigen Heilsgeschehen irgendwie festzulegen[85] (der Unterschied gegenüber Paulus ist an dieser Stelle mit Händen zu greifen); aber er warnt seine Gegner doch nachdrücklich, seine Person und die Predigt des Evangeliums zu verachten, „das alles umkehret und widersinnisch gehet[86]". „Das Wort macht aus Menschen Götter[87]", und „Gott hat auch einmal durch eine Eselin geredt[88]". Er erwählt sich immer die Kleinen, Einzelnen und Verachteten, wenn er vor der Welt bezeugt sein will. „Ich sage nit, daß ich ein Prophet sei; ich sag aber, daß ihnen so viel mehr zu fürchten ist, ich sei einer, so viel mehr sie mich vorachten und sich selb achten; ... bin ich nit ein Prophet, so bin ich je doch gewiß für mich selbs, daß das Wort Gottes bei mir und nit bei ihnen ist[89]." „Werd ich verachtet, so wird einer kommen, der den Verächter wieder verachte[90]."

Gerade die persönliche Fassung des Gottesworts verstärkt in Luther das Gefühl seiner persönlichen Verpflichtung und Gebundenheit an dessen Geschick. Das Wort Gottes ruft ihn gleichsam zum Handeln auf, wenn er es „dem Gespött der Gottlosen über-

---

[84] B II, 201 an Muris (20. 10. 20).

[85] B II, 167 an Lang (18. 8. 20): ego de me in his rebus nihil statuere possum. forte ego praecursor sum Philippi, cui exemplo Heliae viam parem in spiritu et virtute conturbaturus Israel et Achabitas. Dagegen meint Melanchthon um dieselbe Zeit Lang gegenüber, CR I, 211: spiritum Martini nolim temere in hac causa, ad quam destinatus ὑπὸ προνοίας videtur, interpellare.

[86] WA X 1, 7 Widmung der Postille (1522).

[87] WA X 2, 54 Missive an Hartmut von Kronberg (1522).

[88] B III, 642 an Georg v. Sachsen (21. 12. 25); vgl. schon WA VI, 477 die Protestatio von 1520.

[89] WA VII, 311 Grund und Ursach aller Artikel (1521).

[90] B II, 407 an Albrecht v. Mainz (1. 12. 21); vgl. WA XV, 23 An die Ratsherrn (1524).

lassen" sieht[91]. Wenn das Evangelium in der Welt „Not leidet", so darf er sich von niemand zurückhalten lassen[92]. Er darf es nicht allein „an der Front" lassen[93], sondern muß es „retten[92]". Nicht darum macht das Evangelium seinen Lauf durch die Welt, damit sich seine Anhänger bescheiden[94]. Für das „Evangelium" kann nun auch Christus selbst eingesetzt werden. „Denn Evangeli predigen ist nichts anders denn Christum zu uns kommen oder uns zu ihm bringen[95]". Christus wird bereits „verdammt, entkleidet und verhöhnt"; wer darf da schweigen[96]? Auch seine Freunde ruft Luther in diesem Sinne zur Verkündigung auf: „Die Ernte ist groß, und der Arbeiter sind wenige[97]." „Unselig sei, wer hie faul ist[98]!"

Allein so begreiflich solche Sätze in ihrem Zusammenhang sind – das Entscheidende für Luthers Verhältnis zum Wort und seinem Beruf bringen sie gerade nicht. Viel wesentlicher bleibt immer der Gedanke, daß das Evangelium bzw. Christus selber mächtig sind und des menschlichen Beistands darum gar nicht bedürfen. Wenn Luther das ersehnte Martyrium nicht erlangt hat, so war er vielleicht noch gar nicht würdig, um ihretwillen zu leiden[99]. Und mit Freuden bekennt der Gefangene auf der Wartburg, daß es jetzt auch ohne ihn gehen muß und tatsächlich geht[100]. Der Hei-

[91] B II, 242 an Spalatin (29. 12. 20).

[92] B II, 461 an Friedr. v. Sachsen (7. 3. 22).

[93] B II, 289 an Spalatin (19. 3. 21): neque enim fugiam (Christo propitio) verbumve in acie relinquam.

[94] B II, 402 f. an Spalatin (11. 11. 21); vgl. II, 43 f. an dens. (16. 2. 20).

[95] WA X 1, 13 f. Kirchenpostille (1522).

[96] B II, 356 an Melanchthon (13. 7. 21).

[97] B II, 263 an Staupitz (9. 2. 21); vgl. WA XII, 225 Trostbrief an die Christen zu Augsburg (1523).

[98] WA XIX, 43 Das Papsttum mit seinen Gliedern (1526).

[99] B II, 164 an Spalatin (5. 8. 20); II, 336 an Agricola (12. 5. 21); II, 348 an Melanchthon (26. 5. 21).

[100] B II, 348 (26. 5. 21); II, 356 (13. 7. 21); II, 376 (3. 8. 21) an Melanchthon; II, 388 an Spalatin (9. 9. 21); vgl. I, 351 (24. ? 2. 19); 145 (17. 2. 20) an Spalatin; III, 23 an den Rat von Leisnig (29. 1. 23); III 299 an Capito (25. 5. 24).

lige Geist „bestätigt" das evangelische Wort, indem er allenthalben „so mutige und freie Herzen macht [101] ". Die Wahrheit rettet sich mit ihrem eigenen Arm [102] und erweckt sich aus den Steinen Kinder [103]. Luther kann sie nicht mehr aufhalten, selbst wenn er es wollte [104], und keine Macht der Welt wird das vermögen: „Es ist Gottes Wort, das wird wohl bleiben, wie Isaias und Petrus sagen; und wir werden auch bleiben, alle, die dran hangen und gläuben, ob wir wohl indes müssen zu scheitern gehen und in des Todes Schlaf gehen [105]."

Dominus ipse verbi sui et autor et tutor est solus [106]. „Christus, der sein Werk ohn unsern Rat begonnen, wird es auch gegen unsern Rat zu Ende führen [107]." Er „mag zusehen", was er durch Luther ausrichten wird [108]. Es ist nicht Luthers Sache zu verantworten, was aus der Welt werden soll, wenn der „selige Aufruhr [109] " und „Rumor" [110] der Wahrheit um sich greift und man sich weiterhin gegen sie sträubt. Er hat auch nicht danach zu fragen, ob er durch sein Leben oder Sterben mehr nützen kann [111]. Wer „der Sache des Evangeliums helfen" will, muß sich damit begnügen, ohne Menschenfurcht und Rücksicht das Evangelium zu predigen und so den „Dienst am Wort" auszuüben, damit nur „die freie, reine, und offenbare Wahrheit" selbst das Feld behaupte [112]. Das Einzige, was noch getan werden kann und getan werden soll, ist, daß man „das Evangelium mit seinen Gebeten

---

[101] WA XVIII, 224 Vom Bruder Henrico (1525).

[102] B I, 351 an Spalatin (24. ? 2. 19).

[103] B III, 19 an Spalatin (22. 1. 23).

[104] B II, 338 an Spalatin (14. 5. 21); II, 567 an Staupitz (27. 6. 22).

[105] WA XVIII, 475 Von Herrn Lenhard Keiser (1527).

[106] B II, 271 an Staupitz (27. 2. 21).

[107] B III, 517 an Amsdorf (30. 5. 25); vgl. den ähnlichen, für den Druck wieder getilgten Ausruf WA LIII, 660 zum 101. Psalm (1534).

[108] B II, 44 an Spalatin (16. 2. 20).

[109] WA VIII, 684 Eine treue Vermahnung (1522).

[110] Belege für diesen charakteristischen Begriff bei Preuss II, 172 f.

[111] B II, 242 an Spalatin (29. 12. 20).

[112] B II, 430 ff. an Capito (17. 1. 22).

unterstützt". Fehlt es an Leuten, die sich für Israel zur Mauer machen, wird das Evangelium nur in Worten und und nicht auch in Kraft besessen, so wird der Undank ernten, was er verdient hat [113]. Immer wieder begegnet daher die Mahnung Luthers, nicht nur für ihn, sondern vor allem für das Evangelium und dafür, daß sein Wort der Kirche nützlich sei [114], zu beten – und nichts als zu beten [115].

Was das für den Reformator selbst zu bedeuten hat, ist Luther gerade im Gegensatz zum kirchlichen Aktivismus und Reformeifer der Wittenberger Dränger und „Schwärmer" endgültig klar geworden. Gegen sie kommt sein Glaube an die Alleinwirksamkeit des gepredigten Worts, der radikale Verzicht auf jede menschliche „Mitwirkung" bei dessen Tun auf den krassesten Ausdruck, und gegen sie stellt er sein eigenes Verhalten auch bewußt als Muster auf: „Ich habe", heißt es in den Invokavitpredigten, „allein Gottes Wort getrieben, gepredigt und geschrieben; sonst habe ich nichts getan. Das hat, wenn ich geschlafen han, wenn ich wittenbergisch Bier mit meinem Philippo und Amsdorf getrunken hab, also viel getan, daß das Bapsttum also schwach worden ist, daß ihm noch nie kein Fürst noch Kaiser so viel abgebrochen hat. Ich hab nichts getan; das Wort hat es alles gehandelt und ausgericht ... Ich hab das Wort lassen handeln [116]." In diesem Sinne berät er um dieselbe Zeit auch einen Amtsbruder, der bei der Behauptung seines Postens auf Schwierigkeiten gestoßen war: „Rühm dich nicht mit dem, was du alles tun und leiden willst für das Wort Gottes! Wer da steht, sehe zu, daß er nicht falle ... Geh

[113] B II, 476 an Gerbel (18. 3. 22).

[114] B II, 162 an Voigt (3. 8. 20); vgl. II, 471 an Spalatin (13. 3. 22).

[115] B II, 141 (14. 2. 20); II, 145 (17. 2. 20); II 292 (24. 3. 21) an Spalatin; vgl. I, 540 an Lang (16. 5. 19); II, 546 an Staupitz (14. 1. 21); II, 476 an Gerbel (18. 3. 22); II, 509 an Spalatin (21. 4. 22); II, 559 an Lang (11. 6. 22).

[116] WA X 3, 18 f (1522); ähnlich WA VIII, 683 Eine treue Vermahnung (1522) und TR III, 3518 (1537): „Demselben (Gott) wollen wirs befehlen, in eum omnem curam reicere, nam illius causa agitur; ille promovebit. Wir wollen essen, trinken, schlafen; vgl. auch WA XV, 73 Trostbrief an die Miltenberger (1524).

deinen Weg in Furcht und Verachtung deiner selbst und bitte den Herrn, daß er alles selbst tun möge und du garnichts tust, sondern ein Sabbath für Christus werdest [117]."

Es sind mystische, quietistische Töne, die hier anklingen. Aber hinter diesen Sätzen steht dennoch nicht die mystische Gelassenheit oder ein nur allgemein-religiöses Vertrauen auf Gottes Allmacht und Vorsehung, sondern der bestimmte, reformatorische und urchristliche Glaube an Gottes konkrete Offenbarung und Treue in Christus und in seinem geschichtlich begrenzten Wort. Er allein gibt dem düsteren Gedanken vom Gegensatz des göttlichen und menschlichen Handelns den Sinn einer lebendigen, geschichtlichen Hoffnung und Zuversicht. Das wahre Handeln Gottes ist ja dem Glauben im Lauf des Evangeliums gerade wunderbar enthüllt, und die Verblendung der Welt erscheint gerade in den machtlosen Versuchen, das Evangelium zu unterdrücken [118]. Die „metaphysische" Wahrheit ist gegenwärtige Geschichte geworden. Danach bestimmt sich das Verhalten dessen, „der aus dem Geist geboren ist [119] ", gegenüber dem großen Geschehen der Reformation. Er weiß, daß Gott „hie allein schaffen" muß, „ohn alles menschliche Sorgen und Zutun [120] ". In dieser Überzeugung wurzelt Luthers lebenslängliche Feindschaft gegen alles, was nach religiöser Politik schmeckt. So gut wie die politischen Feinde des Evangeliums diesem mit Verfolgungen nur helfen, werden ihm die politischen Freunde mit ihren Hilfen nur schaden können. Man versteht es, daß Luther mit solchen Anschauungen schon in unserer Zeit immer wieder mit seinem Kurfürsten und dessen geistlichen Beratern zusammenstoßen mußte [121]. Hier liegt auch

---

[117] B II, 523 an Zwilling (8. 5. 22).

[118] Vgl. z. B. B II, 202 an Muris (20. 10. 22); II, 392 (17. 9. 21); III, 241 (1. 2. 24) an Spalatin; III, 642 an Georg v. Sachsen (21. 12. 25); WA X 1, 6 Widmung der Kirchenpostille (1522); VIII, 683 Eine treue Vermahnung (1522).

[119] B II, 541 an Zwilling (8. 5. 22).

[120] B II, 456 in Friedr. v. Sachsen (5. 3. 22).

[121] Vgl. vor allem die Briefe an Spalatin, z. B. II, 43 (16. 2. 20); II, 210 (4. 11. 20).

die Wurzel von dem, was man sein Bekenntnis zur Toleranz nennen mag: die menschliche Gewalt in Glaubensdingen ist vor allem darum verwerflich – und erfolglos –, weil sie menschliche, irdische Gewalt bleibt, so wie umgekehrt das bloße Wort nur darum als frei und ausreichend gilt, weil es sich um das Wort Gottes handelt [122]. Man mag die Vorstellung von dessen Allmacht bei Luther „etwas überspannt" finden [123]; aber jedenfalls liegt hier auch der entscheidende Ausgangspunkt für seine Selbstauffassung und -bewertung als Reformator.

Die vorstehenden Ausführungen dürften gezeigt haben, wie stark die Kategorien, mit denen Luther seinen eigenen Beruf und seine Leistungen mißt, Kategorien eines heilsgeschichtlichen und darum überpersönlichen Denkens sind. Man kann die scheinbaren Gegensätze von Anspruch und Demut gegenüber seinen Hörern, von Gewißheit und Offenheit im Verhältnis zur Zukunft, von Gebunden- und Freisein in der geschichtlichen Verantwortung niemals verstehen, solange man sie als Äußerungen bestimmter charakterlicher „Eigenschaften" Luthers zu interpretieren sucht. Entscheidend ist das geschichtliche Verhältnis, in das seine Person dem Evangelium gegenüber geraten ist. Man spricht wohl von dem „Gefühl der Verpflichtung gegen die erkannte Wahrheit [124]" und von der „sachlichen Notwendigkeit seines Werkes [125]" als dem letzten, was ihn in den entscheidenden Jahren der Reformation bestimmt und gehalten habe. Allein es ist wesentlich, daß die „Sache", um die es dabei geht, in Luthers Augen eigentlich keine Sache, sondern geradezu Person war, während er selbst „mehr gehandelt wird als handelt [126]". Subjekt und Objekt des Handelns haben gegenüber der gewöhnlichen Betrachtungsweise ihren Standort vertauscht. Das Wort Gottes wirkt und ruft „Unfried,

---

[122] Vgl. besonders WA X 3, 15 f. Invokavitpredigten (1522); ferner VIII, 683 Eine treue Vermahnung (1522); B II, 241 an Spalatin (16. 1. 21); II, 474 an Hausmann (17. 3. 22); II, 506 an Zwilling (17. 4. 22); III, 201 an den Rat zu Ölsnitz (3. 12. 23).

[123] Vgl. H. Boehmer, Der junge Luther (1925) 339.

[124] Ebd. S. 396. [125] Holl, S. 393. [126] Siehe S. 330 Anm. 6.

Aufruhr und Rumor" hervor, wie es seine „eigentliche Art" ist[127]; den Reformator gebraucht es nur als sein totes Werkzeug – oder legt ihn wieder beiseite[128]. Das Evangelium „läuft" und findet seinen Weg; sein Prediger aber muß „die Sinne schließen" und „weiß nicht, wohin die Sache kommen und gehen wird[129]". Nur soviel bleibt dennoch gewiß, daß er im Dienst der Wahrheit den „Geist" empfangen wird, um alle feindlichen Gewalten „siegend zu verachten und sterbend zu besiegen[130]". Darin liegt der bleibende Grund zur Freude, zur triumphierenden Gewißheit Luthers im Gegensatz zu allem sorgenvollen Eifer der Schwärmer. „Die Traurigkeit und ihre Unrast wollen wir dem Geiste Karlstadts überlassen. Wir wollen diese Schlacht wie Leute ertragen, die mit ganz anderen Dingen beschäftigt sind. Es ist Gottes Sache, es ist Gottes Sorge, es ist Gottes Werk, es ist Gottes Sieg, es ist Gottes Herrlichkeit; er wird kämpfen und den Sieg gewinnen – ohne uns[131]." –

„Veritas vincet![132]" An dieser Gewißheit erwächst auch das dunkelste Problem und die schwerste Anfechtung der ganzen Reformation. Natürlich hat Luther den Glauben an den Sieg der Wahrheit nie in dem Sinne gehegt, daß er mit großen, politischen Erfolgen seiner Sache gerechnet hätte. Die Erwartung des Martyriums und der apokalyptischen Drangsal steht zunächst vielmehr durchaus im Vordergrund. Aber eine feste Hoffnung bestand doch in dem Sinne, daß das Evangelium seine geistliche Unwiderstehlichkeit erweisen und fort und fort die Geister aufrütteln und scheiden, eine geschichtlich lebendige Macht bleiben werde. „Nun ists die Zeit, daß das Reich Gottes nicht in Worten,

---

[127] WA VII, 281 An den Bock zu Leipzig (1521).

[128] B III, 405 an Gerbel (17. 12. 24); vgl. WA XV, 394 an die Christen zu Straßburg (1524).

[129] B II, 541 an Zwilling (27. 5. 22).

[130] B II, 292 (24. 3. 21); vgl. WA X 2, 262 Antwort auf König Heinrichs Buch (1522).

[131] B III, 404 f. an Gerbel (17. 12. 24).

[132] B I, 505 an Lang (3. 9. 19).

sondern in der Kraft stehe[133]." Es erweist sich aber mit der fortschreitenden Entwicklung immer mehr, daß Deutschland Gottes „Platzregen" nicht wirklich nutzt, daß Faulheit, Geiz und Sicherheit das undankbare Volk von neuem verstocken – daß die geistliche Stagnation der Bewegung beginnt. Diese Betrachtung der Dinge gilt allerdings nicht absolut. Immer wieder bricht die alte, triumphierende Gewißheit des Sieges durch, wenn Luther den Kampf wieder entbrennen, den dämonischen Widerstand sich regen und die Kräfte des Evangeliums sich dennoch behaupten sieht. Die Briefe von der Coburg zeigen in diesem Sinne Zug um Zug die Entsprechung zu den behandelten Zeugnissen der Frühzeit[134]. Aber die bitteren Erfahrungen lassen die ursprüngliche Form der heilsgeschichtlichen Hoffnung doch nicht unberührt. Feste Größen heben sich deutlicher und bestimmender als ehedem als entscheidend für die Kirche heraus. An die Stelle der öffentlichen „causa" tritt die „doctrina" des Reformators, an die Stelle des laufenden Evangeliums das bleibende Gotteswort der Bibel; und statt der Gewißheit, mitten im Anbruch des Endes drin zu stehen, bekennt Luther vielmehr seine schmerzliche Sehnsucht nach dem noch immer verziehenden „lieben jüngsten Tag".

Für eine richtige systematische Beurteilung dieser Verschiebungen, die ja nicht nur für die Vergangenheit typisch sind, dürfte es vor allem wichtig sein, daß die früheren und späteren Denkformen Luthers zueinander nicht einfach in Gegensatz treten können. Auch die festen dogmatischen Begriffe des „alten Luther" bleiben geschichtlich bestimmt, so wie umgekehrt der dogmatische oder „metaphysische" Gehalt seiner heilsgeschichtlichen Vorstellungen von Anfang an klar ist. Hier sei nur noch auf die entspre-

---

[133] WA XII, 78 Brief an die Christen im Niederland (1523).

[134] Nur daß jetzt Melanchthon an die Stelle getreten ist, die vordem Spalatin eingenommen hatte. An sich ist es aber jetzt nicht etwas „Neues", wenn Luther „den Kampf um die Anerkennung des verborgenen Handelns Gottes im eigen Lager ... führen muß"; gegen H. Fausel, Luther und Melanchthon während des Augsburger Reichstags in Theol. Aufsätze, Karl Barth zum 50. Geburtstag (1936) 407.

chende Akzentverschiebung hingewiesen, die Luthers reformatorisches Selbstbewußtsein erfahren hat. Es wurde schon angedeutet [135], daß das Gefühl für die bleibende Bedeutung und das geschichtliche Gewicht seiner Persönlichkeit mit der Zeit gewachsen ist, so gewiß sich ihre geistliche Vollmacht nach wie vor nur auf das Evangelium gründet. Dazu tritt jetzt neben und vor das Bewußtsein einer geschichtlichen Bindung erneut die Sicherung und Verpflichtung durch das geordnete Amt. Und wenn Luther einst die Möglichkeit einer besonderen, prophetischen Sendung seiner Person wenigstens ins Auge faßte [136], so ist davon jetzt überhaupt nicht mehr die Rede: „Christus allein soll man als Propheten hören [137]", und den findet man zur Genüge in der heiligen Schrift [138]. „Nur in politischen und äußerlichen Dingen kann ich Propheten dulden, die von dem künftigen Ausgang der Dinge und vom Zorne Gottes reden [139] " – und in diesem Sinne ist Luther nun wirklich ein grimmiger, schmerzerfüllter „Prophet" [140].

---

[135] S. S. 328 f. [136] Siehe S. 334.

[137] TR V, 6409: solus Christus propheta audiendus.

[138] TR I, 1125: ego prophetiam habeo, scilicet hanc, quod verbum dei verax est.

[139] TR V, 6211.

[140] Belege bei Preuss III, 89 ff. – Eine genauere Untersuchung von Luthers Prophetenbegriff würde für die verschiedenen Zeiträume und Zusammenhänge noch weitere Abtönungen ergeben.

Gottesgericht und Menschengerechtigkeit bei Luther

Unsere Universität ist zusammengekommen, um Martin Luthers zu gedenken, der heute vor vierhundert Jahren, zweiundsechzig Jahre alt, zu Eisleben die Augen schloß. Wir tun es nicht, um unsere Gegenwart zu vergessen und einen Reichtum zu feiern, den wir nicht mehr besitzen. Wir reden nicht von den politischen und kulturellen Möglichkeiten, die Luther seinem Volk geschenkt hatte und sterbend einer Welt zurückließ und die dann vierhundert Jahre lang genützt, vermehrt, verwandelt und verschleudert worden sind. Es geht um die Gegenwart, und nur das, was vor uns und noch nicht hinter uns liegt, kann heute helfen. Wir fragen auch nicht nach dem Mann, dem „deutschen Hercules", dessen Urgewalt und Leidenschaft noch heute in seinen Schriften zu lodern und zu leben scheint – denn alle Heroenvergötterung war Luther ein Greuel, und er hätte am liebsten seine Schriften selbst dem Feuer überliefert wie einst das Recht und die Bannandrohungsbulle des Papsts. Wenn wir heute Luthers Namen beschwören, so geschieht es, um ein bleibendes Wort von ihm zu hören und sein Urteil über uns zu empfangen. Von Katastrophen geschlagen, wollen wir uns an den größten deutschen Propheten wenden, ob er uns unser Geschick deuten und etwas dazu sagen könne, das nicht im Zwielicht menschlichen Meinens bleibt, sondern wahr ist und durch sein Wahrsein weiter hilft.

Aus: Weltgeschichte und Gottesgericht, Lebendige Wissenschaft (Kreuz-Verlag, Stuttgart) 1, 1947 S. 19–32.

WA = Weimarer Ausgabe, TR = Tischreden der WA, Br = Briefe der WA. Die Textgestalt der Zitate ist zum Teil leicht modernisiert und geglättet.

Solches Fragen ist erlaubt. Luther steht als Mann mitten in der deutschen Geschichte, und auch sein ganzes Leben ist von Kriegen und Katastrophen umwittert. Sein weit geöffnetes Auge schaut dabei in die Zukunft und sieht dort noch ärgere, unerhörte Dinge heraufziehen, gegen die ihm die Schrecken und Revolutionen seiner Zeit zu verblassen scheinen. „Gott helfe, daß meine Sorge fehle und meine Prophetie Lügen sei!“ [1] „O Deutschland, Deutschland, die du die Zeit deiner Heimsuchung nicht erkennest, wie wird dirs zuletzt ergehn?“ [2] Und auch Luther blickt in die Vergangenheit zurück. Seinem Herzen bleibt die weite Geschichte der Völker nicht stumm, sondern sie redet, redet in immer neuen, eindringlichen Beispielen, die zu hören und zu verstehen nötiger ist als alles Spiel mit philosophischen Idealen und Theorien. Sie redet, und er hört auf sie – nicht wie ein neutraler Historiker, sondern mit dem drängenden Fragen des Glaubenden, der weiß, worum es geht und der die Geschichte eben darum erkennen will, wie sie wirklich gewesen ist. Man darf und soll ihr Zeugnis nicht fälschen [3]; denn es sind Zeugnisse von Gottes eigenem Tun, seiner Gnade und seinem Zorn, die man darum „so billig glauben muß, als wenn sie in der Biblien stünden“ [4]. Was sagt die Ge-

[1] Vorrede zu Joh. Sutel, Das Evangelium von der grausamen und erschrecklichen Zerstörung Jerusalems (1539), WA 50, 667: „Ich weissage nicht gern, will auch nicht weissagen; denn was ich weissage, sonderlich das Böse, kommt gemeiniglich mehr denn mir lieb ist, daß ich auch mit S. Michea mir oft wünsche, daß ich ein Lügner und falscher Prophet sein müßte. Denn weil ich Gottes Wort rede, so muß es geschehen. Besorge mich aber und muß sorgen, es werde unserem deutschen Land auch einmal gehen wie Jerusalem.

[2] Anmerkung zu Papst Clemens VII. zwei Bullen zum Jubeljahr (1525), WA 18, 267; TR 5, 5506; 6, 6839.

[3] Vorrede zur Historie des Galeatus Capella (1538), WA 50, 384: „Aber es gehört dazu ein trefflicher Mann, der ein Löwenherz habe, unerschrocken die Wahrheit zu schreiben.“

[4] Ebd. WA 50, 384 f.: „Denn weil die Historien nichts anders denn Gottes Werk, das ist: Gnad und Zorn, beschreiben, welchen man so billig glauben muß, als wenn sie in der Biblien stünden, sollten sie ... mit Wahrheit geschrieben werden ... Als darin man auch wohl sehen kann Gottes Werk, wie wunderlich er die Menschenkinder regiert und wie gar böse der Teufel ist und seine

schichte über die Kräfte des Gedeihens und des Verderbs, über Aufstieg und Sturz im Leben der Völker?

Es gibt hierauf zwei Antworten, die man von Theologen – und nicht nur von Theologen – zu hören gewohnt ist und die man auch heute wieder hört. Nach der ersten sind wahrer Glaube und rechter Gottesdienst der vornehmste Schutz der Regierungen und Reiche, während ein Kampf gegen Christentum und Kirche seine Strafe noch immer findet und gefunden hat. Dem ältesten Christentum liegt eine solche Geschichtsbetrachtung allerdings fern; aber sie wird durch Konstantin den Großen und schon vor Konstantin trotzdem auch in der Kirche heimisch. Sie lebt und erwacht je und dann immer wieder zu neuem Leben – bei Katholiken und Protestanten, bei Engländern und bei Preußen; denn sie entspricht einem eingewurzelten religiösen Bedürfnis des Menschen. Darum herrscht sie auch in säkularisierter, entchristlichter Gestalt als Glaube an die moralische Weltordnung und an den Sieg der gerechten Sache. Die Folgerung für das politische Leben muß danach lauten: Schutz der Religion und der Kirchen bzw. Schutz der Humanität und der öffentlichen Gerechtigkeit sind die Voraussetzung geschichtlichen Bestehens und jedes Erfolgs.

Gegen die heidnische Logik dieser Antwort kehrt sich seit Augustin eine andere mit dem Anspruch, die eigentlich christliche zu sein. Danach sind „Glück und Unglück in der Weltgeschichte" grundsätzlich unabhängig von Glauben oder Unglauben, von Tugend oder Laster. Irdische Erfolge werden mit irdischen Mitteln gewonnen und von Gott nach einem uns unerkennbaren Plane verteilt. Die praktische Folgerung hieraus ist zunächst pietistisch und individualistisch gemeint: der wahrhaft Gläubige, der wirklich Tugendhafte fragt nicht nach dem irdischen Erfolg; es muß ihm genug sein, seinen unbedingten Weg hienieden in Demut und Pflichttreue zu Gott und zur Ewigkeit zu gehn. Aber diese Überzeugung kann im Bereich des Unglaubens auch in die gerade ent-

Glieder, damit wir lernen Gott fürchten und seinen Rat und Hülfe suchen, beide in großen und kleinen Sachen." Vgl. An die Ratsherrn aller Städte deutsches Lands (1524), WA 15, 52.

gegengesetzte Haltung umschlagen. Wenn es wahr ist, daß unsere Stellung zu Religion und Moral für Sieg oder Niederlage in dieser Welt tatsächlich bedeutungslos bleibt – was hat es dann noch für einen Sinn, dort nach ihnen zu fragen, wo es nun einmal gerade um die Macht und den Erfolg geht? Bleibt Gott ein Alliierter, auf den sich nicht rechnen läßt, und geht er zuletzt doch nur mit den stärksten Bataillonen, so können die religiösen und sittlichen Hemmungen unter dem Gesichtspunkt der Politik und politischer Verantwortlichkeit wirklich nur noch als Hemmungen gewertet werden und sind über Bord zu schleudern. Wir wissen, man hat auch für diese Konsequenz Luther in Anspruch nehmen wollen, so wie man das Bild des Lutheraners Bismarck heute im gleichen Sinne verzerrt; und wenn solche Ableitungen richtig wären, so müßten wir jetzt noch hinzufügen, daß den zweiten Weltkrieg dann in der Tat Marthin Luther verloren hat.

Was ist dessen wirkliche Meinung?

Soviel ist zunächst deutlich: Luther hat die Grausamkeit der Geschichte nicht idealisiert. Er ist gleich weit entfernt vom frommen Aberglauben mittelalterlicher Legenden wie von dem idealistischen Optimismus einer neuzeitlichen Humanität. Luther kennt die Welt und weiß, wie man hier Macht behauptet. Ein Tyrann wird nicht durch mönchische Übungen, sondern durch Soldaten vertrieben [5], und die Herrschaft verteidigt man mit dem Schwert und nicht mit einem „Fuchsschwanz“ [6]. Die Welt ändert und bessert sich nicht, sondern „bleibt Welt“, d. h. „wunderliche“, Gott feindliche Welt, eine Welt der Unbarmherzigkeit und der Katastrophen, die doch so, wie sie ist, von Gott selber gelenkt und gewirkt wird. Gott hängt, rädert, enthauptet und tötet [7]; er schlägt, sticht und würgt die Menschen in den Kriegen dahin, und

---

[5] Von den Konziliis und Kirchen (1539), WA 50, 337; vgl. Heerpredigt wider den Türken (1529), WA 30, 179 f.

[6] Sendbrief vom harten Büchlein wider die Bauern (1525), WA 18, 394; Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können (1526), WA 19, 628.

[7] Durch die dazu eingesetzten Ämter und Obrigkeiten; vgl. z. B. Ob Kriegsleute usw. (1526), WA 19, 626.

wenn man die Weltgeschichte überblickt, so ist sie in ihrem ewigen, blutigen Auf und Ab „nichts anderes denn ein Spiel Gottes", der die Reiche in ihrer Pracht erst „hat lassen ein wenig aufgehen" und dann immer eins nach dem andern wieder umgestoßen [8]. Israel stürzte durch die Assyrer, die Assyrer stürzten durch die Babylonier, die Babylonier durch die Griechen – „und so fort" über Römer, Goten, Byzantiner bis hin zu den Türken, die auch „ihren Stoßer finden" werden. „In kleinen wie in großen Herrschaften, in Kaisertümern wie in Königreichen sieht man nichts mehr denn abfallen und aufsitzen, gerade als sei die ganze Welt mit ihrer Obrigkeit Gottes Turnier und Reuterei, da sich's untereinander sticht und bricht und gölte nichts weiter denn: wer da liegt, der liegt, wer da sitzt, der sitzt." Erscheint in der Weltgeschichte etwas anderes als die Wirkung einer absoluten Willkür und Zufälligkeit, bei der zuletzt doch alles im „Auskehricht" endet [9], ein wildes göttliches Puppenspiel, in dem eine Figur über die andere immer nur „überporzelt und taumelt" [10] – ins Unendliche hinein, so daß schon die bloße Frage nach Sinn oder Recht des Geschehenen selber zu einer Sinnlosigkeit wird?

Nein, so sieht Luther die Dinge gerade nicht. Denn erstens ist es nicht wahr, daß dieses Spiel ins Unendliche weitergeht; es wird vielmehr einem ganz bestimmten Ziel entgegengeführt, und vielleicht ist es schon der letzte Akt, den wir spielen müssen. Am Ende der Zeiten steht das Gericht über alle Zeit, und dieses Gericht ist zugleich die Erfüllung, die den Sinn alles scheinbaren Unsinns

[8] Der 127. Psalm ausgelegt an die Christen zu Riga in Liefland (1524), WA 15, 635: „Und wie sie kurz durch Menschenwitz und Vermessenheit sind aufgestiegen, so sind sie auch noch viel schneller wieder niedergefallen. Nicht daß es an Leuten, Geld, Gut und allem Vorrat gefehlt hat, sondern daß der Wächter aufgehört hat zu bewahren und ließ sehen, was Menschenwitz und -kraft vermöchte ohne sein Wachen und Bewahren. So fand sichs denn, daß ihr Ding nichts war denn ein eitel Anschlag und unnütz Vornehmen, daß sie nicht halten noch ausführen konnten."

[9] Ob Kriegsleute usw. (1526), WA 19, 635.

[10] Der Prophet Habakuk ausgelegt (1526), WA 19, 360; vgl. Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt (1521), WA 7, 590.

enthüllen und Gottes Heil zur ewigen Gegenwart machen wird. Auf dieses letzte Geschehen bewegt sich schon heute alle Geschichte zu. Dies ist allerdings keine geschichtsphilosophische Erkenntnis, die sich aus dem Gang der Dinge folgern oder ablesen ließe; aber es ist die Verheißung, an die sich der Glaube hält. Er tritt damit als eine neue Macht in diese Welt ein, er trägt in die Welt der irdischen Gegensätze einen neuen, den entscheidenden Gegensatz und vermehrt mit seinem angefochtenen Zeugnis die Unruhe und den Streit. *Dieser* Streit aber ist sinnvoll, weil er mitten im Zusammenbruch und in der Verfolgung, ohne irdischen Erfolg und ohne Aussicht auf einen solchen die Wahrheit ans Licht bringt und weil im Bekenntnis dieser Wahrheit die Gemeinde der Bekennenden, die Kirche, nicht untergehen, sondern bleiben wird. – Von diesem Ziel her gesehen, ist es aber zweitens auch nicht wahr, daß die Katastrophen der Geschichte gänzlich sinnlos, casu vel temere [11], nur noch ablaufen, ohne etwas zu bedeuten und etwas zu lehren. Vielmehr sind sie selbst schon ein Vorspiel und Anhub des kommenden Jüngsten Gerichts [12]. Denn sie alle stehen unter einem letzten, furchtbaren Gesetz, das die vergangene Geschichte und jeder Tag von neuem enthüllt, und das heißt: „Gott stößt die Hoffärtigen und Gewalttätigen vom Stuhl“ [13] und „schüttet Verachtung über die Fürsten“ [14]; sein Wort allein „bleibt in Ewigkeit“ [15].

Diese Erkenntnis ist ihrem negativen Gehalt nach nicht originell, sondern so alt und wahr wie die Geschichte der Welt. Luther verweist selbst gern zur Bestätigung auf die Weisheit der alten

---

[11] Vorlesung über 1. Mos. (1535/45), WA 42, 509 (vgl. 507).

[12] Die völlige Zerstörung aller Ordnung und Obrigkeit erfolgt vielleicht noch darüber hinaus in besonderer, alle geschichtlichen Regeln aufhebender Weise „zum Vorlauft des Jüngsten Tags“: Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern (1525). WA 18, 360 f.

[13] Das Magnificat usw. (1521), WA 7, 585 ff.; TR 2, 1574.

[14] Ps. 107, 40 wird z. B. zitiert in der Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Baurschaft in Schwaben (1525), WA 18, 294. 298.

[15] Jes. 40, 8 b stand 1526 über den Haustüren der evangelischen Fürsten in Speyer.

Sprichwörter und ihre Lehre: „Hochmut kommt vor dem Fall“ [16] und: „Quem deus vult perdere, prius dementat“ [17]. Es ist, als wäre die alte Warnung der griechischen Tragödie vor dem Fluche der Hybris im christlichen Gewande wieder erschienen. Allein es ist nach Luthers Meinung nun doch nicht gleichgültig, sondern praktisch entscheidend, ob man nur an die Launen einer heidnischen Fortuna oder an Christus als Herrn der Geschichte glaubt, ob man deren Gesetze mit der „Vernunft“ zu enträtseln meint oder man sich Gottes offenbarem Wort im Glauben unterwirft. Gott wirkt die Geschichte stets anders, als die Menschen meinen und erwarten. Nur das unerschütterliche Vertrauen auf sein letztes Herrsein macht von dem falschen Vertrauen auf die vorläufigen, irdischen Möglichkeiten frei, die den Menschen äffen und von denen der Mensch dennoch nicht lassen kann. Und jetzt, von diesem Punkte aus, zeigt sich eine grundlegende Verschiedenheit auch in der praktischen Einstellung zu den Lehren der Geschichte für das Leben. Natürliche Religion und Vernunft suchen in der Geschichte nach einer Stärkung ihres Selbstvertrauens; sie fragen nach positiven Erfolgsaussichten, die die Zukunft zu sichern scheinen. Der Glaube dagegen weiß, daß Gottes Pläne im Verborgenen liegen und, von seltenen Ausnahmen, die er dann selbst wirkt, abgesehen, nicht im voraus verkündigt werden können. Das, worauf es dagegen immer ankommt, ist, daß man sein Wort hört, seinen Willen ernst nimmt und seiner Macht nicht spottet; denn Gott ist noch Richter auf Erden [18]. Die Aufgabe eines echten „Propheten“, der „vom Ausgang künftiger Dinge und Gottes Zorn zeugt“, ist daher nicht, irdische Verheißungen zu geben und politische Hoffnungen zu unterstützen, sondern vor Hochmut und Sicherheit zu warnen. „Weh denen, die da sprechen: Friede, Friede – und ist doch kein Friede [19]“ „Weil ich der Deutschen

[16] Spr. 16, 18 wird z.B. zitiert Ob Kriegsleute usw. (1526), WA 19, 633. 647.

[17] TR 1, 215: „Ich höre das Prahlen der Tyrannen gern – denn dann sind sie ihrem Untergang am nächsten.“

[18] TR 3, 327 a. 2845 b; 1, 876.

[19] Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum (1517), WA 1, 238.

Prophet bin, so will mir als einem treuen Lehrer gebühren, meine lieben Deutschen zu warnen vor ihrem Schaden und Gefahr [20]." Ob diese Warnungen gehört werden oder nicht, bleibt sich in der Wirkung für die Zukunft nicht gleich: wenn die frommen Prediger untergehen, dann nehmen sie Deutschland mit ins Grab [21].

Luthers Antwort auf unsere Frage ist also nicht minder praktisch und aktuell als die beiden eingangs ins Auge gefaßten Stellungnahmen; sie berührt sich mit jeder von ihnen und ist doch anders als beide. Luther kennt keine Bürgschaft des irdischen Erfolgs, weder im Namen der Religion noch im Namen einer öffentlichen Moral; aber er kennt Selbstüberhebung und Frivolität als sichere Bürgen des Untergangs. Er kennt keinen Sinn und kein Recht, die die Geschichte in sich selber trüge und in ihrem zeitlichen Ablauf verwirklichen könnte; aber er kennt ein wirkliches Ziel der Welt, das der nicht aus dem Auge lassen darf, der sich durchs Dickicht der Zeit einen Weg bahnen will.

Was heißt das konkret für das Leben eines Volkes und einer Welt?

Luther wollte mit dem Hinweis auf Gott und Gottes Gericht keine Weltflucht predigen und keine äußerliche kirchliche Devotion wieder aufrichten. Das ist zu bekannt, als daß wir erneut

[20] Warnung an seine lieben Deutschen (1531), WA 30 III, 290; ähnlich Wider den Ratschlag der Mainzischen Pfafferei Unterricht und Warnung (1526), WA 19, 261; TR 3, 3711; An den Erzbischof von Mainz (1530), WA 30 II, 412: Ich kanns ja nicht lassen, ich muß sorgen für das arme, elende, verlassene, verachtete und verkaufte Deutschland, dem ich ja kein Arges, sondern alles Gute gönne, wie ich schuldig bin meinem lieben Vaterland."

[21] Vgl. Vorlesung über Jesajas (1527/30), WA 31 II, 303: Nehmen sie das Evangelium aus deutschen Landen, so soll das Land mit weg"; Daß man Kinder zur Schule halten solle (1530), WA 30 II, 538: „Darum, so man die Wahrheit sagen will: der zeitliche Friede, der das größte Gut auf Erden ist, darin auch alle andern zeitlichen Güter begriffen sind, ist eigentlich eine Frucht des rechten Predigtamts. Denn wo dasselbige gehet, bleibt der Krieg, Hader und Blutvergießen wohl nach; wo es aber nicht recht gehet, ist auch nicht Wunder, daß da Krieg sei oder stetige Unruhe, Lust und Willen zu kriegen und Blut zu vergießen."

darüber zu reden brauchten. Wenn der irdische Dienst und Beruf Gottesdienst sein darf, dann nur so, daß die irdischen Pflichten als solche nach Gottes Gebot wirklich ernst genommen werden. Was Gott hier fordert, ist aber zunächst etwas sehr Einfaches: nämlich Gerechtigkeit und Recht. Gott ist der Urheber aller staatlichen Ordnung und alles Rechts; er hat es „gestiftet und eingesetzt und will es auch erhalten haben“ [22]. Es wäre nicht schwer, Lutherzitate in schier unendlicher Fülle beizubringen, die das Recht und die öffentliche Gerechtigkeit als Voraussetzung und Fundament alles Lebens in Gottes Namen bestätigen. Nur der, welcher das Wesen des Rechts in seiner möglichst starren und unerbittlichen Geltung sehen wollte, müßte von Luther in dieser Hinsicht enttäuscht werden. Denn Luther war als juristischer wie als politischer Denker alles andere eher als ein Formalist. „Summum ius – summa iniuria“ ist ein Wort, das er gerne im Mund führt [23]. Luther weiß und betont, daß Rechte veralten und sich wandeln müssen [24]; er weiß, daß nicht nur die Liebe [25], sondern auch die Not das Recht bricht und brechen soll [26]; er stellt das Urteil einer begnadeten Persönlichkeit weit höher als alles geschriebene Recht [27]. Luther will auch im politischen Leben von einem doktrinären Festhalten an der Idee einer unbedingten Gerechtigkeit nichts wissen. Fürsten und Obrigkeiten können in ihrem Handeln nicht ohne Sünde sein und „können's nicht allzeit also schnurgleich und fadenrecht machen, wie etliche Klüglinge meinen“ [28].

---

[22] So z. B. Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle (1530), WA 31 II, 554.

[23] Z. B. TR 3, 3604; Ob Kriegsleute usw. (1526), WA 19, 630; Auslegung des 101. Psalms (1534/35), WA 51, 205.

[24] Vgl. z. B. TR 1. 349; 4, 4733.

[25] Z. B. Vorlesung über 1. Mos. (1535/45), WA 42, 565.

[26] Z. B. Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), WA 11, 272.

[27] Z. B. Auslegung des 101. Psalms (1534/35), WA 51, 212. 214.

[28] TR 6, 6944.

„Wer nicht kann durch die Finger sehen, der kann nicht regieren“ [29]. Es gibt eigentlich nur einen rechtlich politischen Grundsatz, der für Luther schlechthin unbedingt gilt, nämlich, daß niemand über die Grenzen seiner Zuständigkeit und seiner Berufung willkürlich hinausgreifen dürfe. Daraus ergeben sich dann alle weiteren, für Luthers Art so charakteristischen Folgerungen: daß Aufruhr und Revolution niemals erlaubt sind, daß niemand in eigener Sache Kläger und Richter zugleich sein darf, daß man politische und kirchliche Dinge nicht vermengen soll.

Aber es geht für uns jetzt nicht um Einzelnes. Entscheidend ist, daß Luther die Macht tatsächlich immer und überall an das positive Recht gebunden sein läßt und Macht ohne Recht so wenig dulden will wie ein Recht ohne Macht. Die grundsätzliche Lösung der absolut gesetzten Macht vom Recht nennt Luther „Tyrannei“ und verurteilt sie, sie komme von oben oder von unten, als obrigkeitliche Willkür oder als demokratische Revolution. „Ein Herrscher ohne Gesetz ist ein Vieh; ein Mensch, der durchs Gesetz herrscht, ist Gott, der des Gesetzes Ursprung ist“ [30]. Diese Betrachtungsweise gilt auch für das Zusammenleben der Völker und Staaten und bestimmt z. B. Luthers Stellung zu Präventiv- und Angriffskriegen, die er verurteilt [31], während der „Notkrieg“ durchaus erlaubt und geboten [32] und der „Strafkrieg“ zwar christlich denkbar, aber nach den moralischen Möglichkeiten der Welt nicht mehr durchführbar erscheint: die Vernunft wird zwar „vor-

---

[29] Von weltlicher Obrigkeit usw. (1523), WA 11, 276; vgl. Von den guten Werken (1520), WA 6, 263; TR 1, 315: Remissio peccatorum est in omnibus creaturis. Die bäume wachsen nit all gerad, die wasser fließen nit alle gerad, so ists terra nit allenthalben gleich etc. Vera igitur est sententia: qui nescit dissimulare, nescit imperare. Haec est ἐπιείκεια. Man muß vertragen und dennoch nit all ding lassen hingehen. Es heißt: nec omnia nec nihil.

[30] TR 5, 6118.

[31] Vgl. z. B. Ob Kriegsleute usw. (1526), WA 19, 647. 649; Der 82. Psalm ausgelegt (1530), WA 31 I, 203.

[32] Z. B. Ob Kriegsleute usw. (1526), WA 19, 626. 647.

geben, sie wolle nicht das Ihre suchen, aber es wird im Grund falsch sein“ [33].

Die Forderung einer öffentlichen Gerechtigkeit ist nach Luther also Gottes Gebot und darum auch ein unerläßliches Thema der kirchlichen Predigt. Diese Predigt des Gesetzes muß in ihrer konkreten Anwendung von selbst zur Warnung und zur politischen Prophetie werden, wie sie Luther immer wieder mit erschütternder Entschiedenheit geübt hat. Mögen die Erfolge des Unrechts zunächst noch so groß sein, es kann dennoch keinen wirklichen Bestand gewinnen. Gott holt die Frevler früher oder später doch ein und läßt sie sich zuletzt den Hals brechen – und sei's auch nur so, daß er einen Buben wider den andern hetzt, damit sie sich gegenseitig fressen und auf diese Weise sein zorniges Urteil empfangen [34]. Der naheliegende Einwand, daß doch in Wirklichkeit viele Personen immer wieder den irdischen Gerichten Gottes entgehen, bedeutet dagegen keine Einschränkung. Um so schlimmer für sie, würde Luther antworten: gerade dann gibt sie Gott auf *ewig* dem Verderben preis [35]. Grundsätzlich geht es überhaupt nicht um das scheinbare Glück des einzelnen, sondern um die erhaltenden und zerstörenden Kräfte des großen geschichtlichen Lebens schlechthin. Es gilt, daß „das Reich der Tyrannen stets untergegangen“ ist [36], und es bleibt wahr, daß Gerechtigkeit ein Volk erhöht, aber die Sünde der Leute Verderben ist [37]. Ist das

---

[33] Von weltlicher Obrigkeit (1523); WA 11, 261: „Solch Wunder ist nicht unmöglich, aber gar seltsam (= selten) und fährlich; wo der Geist so reich ist wie bei Samson, (Ri 15, 11), da mags wohl geschehen ... Aber dem Exempel wird niemand folgen, er sei denn ein rechter Christen und voll Geists. Wo die Vernunft auch so tun wird, wird sie wohl vorgeben, sie wolle nicht das Ihre suchen, aber es wird im Grund falsch sein; denn ohn Gnade ists nicht möglich. Darum werde zuvor wie Samson, so kannst du auch tun wie Samson.“

[34] Vgl. z. B. Ermahnung zum Frieden usw. (1525), WA 19, 331.

[35] Vgl. Sendbrief vom harten Büchlein usw. (1525), WA 18, 401; Der Prophet Habakuk usw. (1526), WA 19, 389; Eine Heerpredigt wider den Türken (1529), WA 30, 170; TR 1, 1179.

[36] Z. B. TR 1, 35.

[37] Vgl. Ob Kriegsleute usw. (1526), WA 19, 636; TR 3, 3372a.

Unglück geschehen, dann heißt es wohl: „Herr Gott, wer hätte das vorausgesehen?!" „Herr Gott", antwortet Luther, „was kann ich dazu? ... Warum lernt man's nicht? warum hält man nicht gute Prediger? Man will mit Willen unwissend sein. Das Evangelium ist ins deutsche Land gekommen – viele verfolgen es, wenige begehren es, noch viel weniger nehmen es an" [38]. „Wir klagen und schreien über die Plagen, so über uns kommen, damit wir billig gestraft werden; aber wir schweigen der Ursach still, nämlich der Sünden, die solche wohl verdienen." Es wäre statt der Klagen vielmehr an der Zeit zu sprechen: „Ich will nicht mehr so leben wider meines Herrn Befehl" [39].

Aber dies alles ist doch nur die eine Seite von Luthers Predigt, und zwar die weniger wichtige. Es geht für Luther im Grunde ja nicht um die irdische Gerechtigkeit als solche und um ihrer selbst willen, sondern es geht um die Ehrfurcht und Demut vor Gott. Und wenn es gewiß wahr ist, daß die echte Demut um Gottes willen das Recht achtet und auch hält, so ist doch auch dies wahr, daß menschlicher Hochmut gerade die gebotene Gerechtigkeit zum

---

[38] Sendbrief vom harten Büchlein usw. (1525), WA 18, 395.

[39] TR 6, 6849; vgl. Ein Sendbrief vom harten Büchlein usw. (1525), WA 18, 396: Ja, wir mögen uns solcher Klage und Murrens wohl enthalten, das rate ich, und Gott danken, daß durch seine Gnade und Barmherzigkeit nicht größer Unglück über uns ist kommen ..., gleichwie Jeremias tät, da die Juden vertrieben, gefangen und ermordet waren, tröstet er sich und sprach (Klagel. 3, 22): Es ist Gottes Gnade und Güte, daß wir nicht ganz und gar sind umbracht. Und wir Deutschen, die wir viel ärger denn die Juden sind und dennoch nicht so vertrieben und erwürgt, wollen allererst murren und ungeduldig sein und uns rechtfertigen ... und reden von solchen Sachen, als sei kein Gott, der solches tu und haben wolle, und denken garnichts zu leiden, sondern eitel Junker zu sein, die auf Kissen sitzen und tun möchten nach allem Mutwillen." Predigten über das 2. Buch Mose (1524), WA 16, 140: „Die Vernunft will also Gott hofmeistern, ob er Fug und Recht habe, will Gott messen nach ihrem Gesetz und Gedanken: Gott sollte säuberlich handeln und nicht also erschrekken, sondern auf die und jene Weise es machen, und stellt also Gott ein Gesetz vor. Aber das mußt du aus deinem Kopf lassen, wenn du von Gott reden willst, daß du kein Gesetz oder Maß auf Gott gibst. Denn er ist nicht eine Kreatur, er ist unermeßlich."

Mittel seines Ruhmes erniedrigt und sich dadurch statt Gott im Recht zu ehren vielmehr selbst an dessen Stelle setzt. Diese Gefahr ist – auch unter dem Gesichtspunkt irdischen Gedeihens – nicht geringer, sondern größer und gefährlicher, weil sie viel tiefer sitzt und den Menschen weit schlimmer verblendet und weil sie Gott mit dessen eigenen Geboten verhöhnt. Hier beginnt für Luther erst der eigentliche Kampf.

„Es ist die Furcht Gottes, deren wir bedürfen“ [40]. Das ist der erste, grundsätzliche Gedanke, mit dem Luther seine Schrift an den christlichen Adel eröffnet, und er mutmaßt, es möchte eben dieser Mangel an letzter Demut gewesen sein, der die alten deutschen Kaiser in ihrem Kampf gegen die Päpste bisher so jämmerlich scheitern ließ. „Denn Gott kann und will's nicht dulden, daß ein gutes Werk im Vertrauen auf eigene Macht oder Vernunft angefangen werde. Er stößt es zu Boden – dagegen hilft nichts“ [41]. Und das nicht bloß deshalb, weil „im Rechte sein“ und „das Rechte tun“ zwei Dinge sind, die selten zusammenstimmen [42], sondern weil auch der gewisseste Plan und die schönste Sache nichts daran ändern, daß der Mensch nicht aus sich, sondern nur durch Gottes Beistand und durch Gottes Vergebung siegen und überhaupt leben kann. Er bleibt vor Gott „Fleisch“, d. h. physisch und moralisch nichtig, und wenn er das vergißt, so stößt Gott den babylonischen Turm seiner moralischen Vermessenheit genauso zu Boden wie die offene Empörung der Frevler. „Beschließt einen Rat, und es werde nichts draus, beredet miteinander und es bestehe nichts; denn mein sind beide, Rat und Tat. Et factum est ita – so soll's sein“ [43].

---

[40] Luthers Rede am 18. April 1521 vor dem Wormser Reichstag, WA 7, 835: timore Dei opus est.

[41] An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (1520), WA 6, 405 f.... Vgl. den Ausfall gegen Zwingli, TR 3, 2891 b: „Das haben sie nun mit ihrem ‚perrumpamus' ausgerichtet.“

[42] Ob Kriegsleute usw. (1526), WA 19, 652.

[43] Auslegung des 101. Psalms (1534/35), WA 51, 203 f.: „Solche Menschen loben und danken Gott nicht, meinen auch nicht, daß es Gottes Gabe sei oder

Können solche Sätze nicht so klingen, als werde jetzt, vom Zentrum theologischer Überlegung her, die bisherige, mehr politisch-moralische Bewertung des Rechts für die Welt tatsächlich wieder

daß sie Gott sollten darum bitten und anrufen; sondern sind vermessen und denken, ihre Vernunft und Weisheit sei so gewiß, daß ihnen nicht fehlen könne, und sie wollen die Ehre und Ruhm davon haben, daß sie wohl vor andern regieren und alles gut machen können, gerade als sollte der gute Mann (der unser Herrgott heißt) müssig sitzen und nicht dabei sein, wo man etwas gutes machen will. So tut er denn also und sieht durch die Finger und läßt die Menschenkinder den Turm zu Babylon vermessentlich anfahren und machen, darnach kommt er darein und zerstreuet sie und macht alles zu nicht, daß auch keiner mehr verstehet, was der andere sagt. Und geschieht ihnen Recht, weil sie Gott aus ihrem Rat schließen und wollen Gott gleich selbst klug genug sein und die Ehre davon haben, die Gott allein gebührt ... Es wird hie nicht verdammt noch verworfen Recht, gute Vernunft, hl. Schrift, sondern der leidige Zusatz und Unflat unser Vermessenheit, daß wir nicht mit Gottesfurcht und demütigem, ernsten Gebet suchen Rat und Recht anfahen, gerade als wäre es genug, daß einer habe Recht oder gute Sache und wolle oder solle flugs als aus eigenem Ermessen den Rat zur Tat bringen. Das heißt Gott verachten und selbst wollen der Mann sein, der es tun und Ehre einlegen könne, und es ist wider das 1. Gebot. Darum macht solcher Zusatz aus dem besten Recht das größest Unrecht, aus der schönsten Vernunft, die größeste Torheit und aus der heiligen Schrift den größesten Irrtum"; vgl. die Predigt von 1523, WA 12, 675: Darum darf sich niemand rühmen, der unter dem weltlichen Regiment ist, daß er darum vor Gott recht handele. Es ist vor Gott noch alles Unrecht." Ob Kriegsleute usw. (1526) WA 19, 649 f.: „Wenn du nur gleich gewiß und sicher bist, daß du nicht anfängst, sondern wirst gezwungen zu kriegen, so mußt du dennoch Gott fürchten und vor Augen haben und nicht so herausfahren: Ja, ich werde gezwungen, ich habe gute Ursache zu kriegen. Willst dich darauf verlassen und tollkühn hineinplumpen, das gilt auch nicht. Wahr ist, rechte, gute Ursache hast du zu kriegen und dich zu wehren; aber du hast darum noch nicht Siegel und Briefe von Gott, daß du gewinnen werdest. Ja, eben solcher Trotz sollte wohl machen, daß du müßtest verlieren, ob du gleich billige Ursache hättest zu kriegen, darum, daß Gott keinen Stolz noch Trotz leiden kann außer, der sich vor ihm demütigt und ihn fürchtet. Das gefällt ihm wohl, daß man sich vor Menschen und Teufel nicht fürchtet, keck und trotzig, mutig und steif wider sie sei, wenn sie anfangen und Unrecht haben. Aber daß damit sollte gewonnen sein, als wären wirs, die wirs täten oder vermöchten, da wird nichts aus, sondern er will gefürchtet sein." Vgl. TR 3, 2891 b und grundlegend schon die Vorlesung über den Römerbrief (1515/16), WA 56, 448 f.

relativiert, ja aufgehoben, so daß die konkrete politische Prophetie, die sich so energisch zu Wort gemeldet hatte, zuletzt doch wieder um ihre Bestimmtheit und damit um allen Sinn gebracht wird? Das ist nicht der Fall; vielmehr wird gerade erst von hier aus Luthers Meinung klar und die von ihm geforderte praktische Haltung eindeutig erkennbar. Es gilt beides zugleich zu sehen: die Gebotenheit und die Vorläufigkeit aller menschlichen Gerechtigkeit, ihren Ernst und ihre letzte Unzulänglichkeit vor Gott. Die strenge Geltung des harten Gesetzes der Ordnung dieser Welt wird von Luther nicht eingeschränkt, sondern unterstrichen. Der Richter soll richten, und der Soldat soll fechten, und sie sollen es rückhaltlos, mit gutem Gewissen, weil im Auftrag Gottes tun. Aber im letzten Sinne „gut" ist nur ein Gewissen, das zugleich demütiges Gewissen bleibt, das nicht auf das Recht der eigenen Sache pocht, sondern Gottes Hilfe immer nur zugleich mit seiner Barmherzigkeit anruft [44]. Ob das geschieht oder nicht geschieht, ist auch praktisch durchaus nicht gleichgültig, weder vor Gott noch vor den Menschen. Es ist vielmehr entscheidend, welch ein Geist in der Welt im Kleinen wie im Großen die Herrschaft hat: der Geist der Selbstgerechtigkeit und des moralischen Überlegenheitsgefühls oder der Geist des inneren Maßes und der Solidarität in der großen, ökumenischen Schuldgemeinschaft, die sie alle vor Gott bilden. Denn hier, an dieser Stelle entspringt das Wichtigste, ohne das die Völker sowenig wie die einzelnen miteinander leben und bestehen können: der Wille zum Vergeben. Er ist nach Luther wichtiger als die klingende juristische Devise eines „Fiat iustitia, pereat mundus", vielmehr: dieser Satz ist seinem innersten Wesen nach falsch: „Die Sünde muß vergeben werden, weil Gerechtigkeit" – wirkliche Gerechtigkeit! – „nicht geschieht, Sünde aber immer geschieht" [45].

---

[44] Vgl. die charakteristischen Gebetsanweisungen für den Soldaten: Ob Kriegsleute usw. (1526), WA 19, 661, den Richter: TR 1, 134. 320, den Fürsten: Wider die räuberischen usw. (1525), WA 18, 360, sowie für die Prediger: TR 2, 144 und das zweite Zitat der Anm. 41.

[45] TR 1, 431; vgl. 315.

Luther selbst hat nach diesem Grundsatz zeitlebens gehandelt. Niemand hat die Forderung der unvermeidlichen, strafenden Gerechtigkeit „wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern" so leidenschaftlich und hart vertreten wie gerade er. Aber Luther kann denen, die ihn hier nicht verstehen, auch heute noch dasselbe entgegenhalten wie seinen erschrockenen Kritikern von einst: daß trotzdem gerade er es gewesen sei, der noch im gefährlichsten Augenblick des Ringens nicht vergessen habe, für die Überwundenen neben dem Gericht auch Gnade und Vergebung zu erbitten [46]. Luther weiß wohl, daß er den siegreichen Fürsten die Greuel der Vergeltung nicht im Namen des Gesetzes verbieten kann. Aber es bleibt eine Forderung wahrer Billigkeit, die Bauern trotzdem nicht einfach alle über einen Kamm zu scheren, sondern zu bedenken, wie mancher nur gezwungen, widerstrebend oder in der Absicht, Schlimmeres zu verhindern, ahnungslos, wenn auch nicht schuldlos in die Bahn des allgemeinen Unrechts fortgerissen wurde [47]. Darum werden die Fürsten, welche auf den christlichen Namen Anspruch machen, nicht nur strafen, sondern auch verzeihen [48]. „Wo eitel oder zuviel Zürnen und Strafens ist, da wird Tyrannei draus" [49]. „Der oberste Richter, der die übermütigen Bauern durch sie straft, hat ihrer auch nicht vergessen; sie werden ihm auch nicht entlaufen" [50], wie er „von Anfang der Welt her getan hat" [51].

„Friede gilt mehr denn alles Recht ... Darum, wenn schon eins weichen muß, so soll das Recht dem Frieden und nicht der Friede

[46] Wider die räuberischen usw. (1525), WA 18, 361; Ein Sendbrief (1525) ebd. S. 400; vgl. Br. 3, 547 f.; 5, 105; ganz allgemein die Forderung von „Gnad und Fried" für die Überwundenen: Von weltlicher Obrigkeit (1523), WA 11, 277.

[47] Wider die räuberischen usw. (1525), WA 18, 361; Ein Sendbrief usw. (1525), ebd. S. 394 f.; Ob Kriegsleute usw. (1526), WA 19, 630.

[48] Ein Sendbrief usw. (1525), WA 18, 400.

[49] Auslegung des 101. Psalms (1534/35), WA 51, 205.

[50] Ein Sendbrief usw. (1525), WA 18, 393.

[51] Ob Kriegsleute usw. (1526), WA 19, 643.

dem Rechten weichen“ [52]. Es ist wohl des Erinnerns wert, daß Luthers letzte Reise nach Eisleben eben der Vermittlung des Friedens in diesem Sinne gegolten hat. Es geht dabei um einen politischen Erbstreit, einen „verdreußlichen Handel“ [53], „stachliger als ein Stachelschwein“ [54]. Die Staatsmänner und Juristen sind an ihm gescheitert, und Luther soll helfen. Luther hilft. „Der Jammer des Vaterlands“ zwingt ihn, den vor der Zeit gealterten, todkranken Mann auf den Weg und macht ihn in immer neuen, quälenden Verhandlungen, wie er scherzend klagt, nun auch noch zum Juristen [55]. Aber das, was in der „babylonischen Verwirrung“ allgemeiner Rechthaberei [56], die er vorfand, zuletzt den Ausgleich möglich machte, war nicht Luthers Jurisprudenz: „Ein Jurist, der nicht mehr denn ein Jurist ist, ist ein arm Ding“ [57]. Es war die Weisheit Gottes, die den Frieden und die Vergebung lehrt. Ihr gilt Luthers letzte Predigt, und noch einmal erhebt er hier seine Stimme, um die alte Warnung vor der Selbstgewißheit der Vernunft zu wiederholen und einzuhämmern. Die obenan in der Welt sitzen, dünken sich klüger als Gott, und immer wieder erfüllen sie damit ihr Geschick: Gott „stürzet sie greulich; denn er will's und kann's und soll's auch nicht leiden“ [58]. „Sollt ich das Regiment aus meinem eigenen Witz, Weisheit und Vernunft führen, so stäke der Karren längst im Drecke und wär das Schiff lang zu Trümmern gegangen“ [59]. „Die Weisheit dieser Welt weiß viel; aber den Weg vom Tode zum Leben, von der Sünde zur Gerechtigkeit, den weiß sie nicht“ [60].

So wäre es denn zuletzt nichts als die Demut des Glaubens, die die Welt nötig hat? Denn sie ist nach Luther „die allumfassende

---

[52] Von Ehesachen (1530), WA 30 III, 223; vgl. Auslegung des 101. Psalms (1534/35), WA 51, 205.

[53] An Käthe Luther 6. 2. 1546.

[54] An Melanchthon 1. 2. 1546.

[55] An Melanchthon 3. 2. 1546 (Germaniae ruina).

[56] An Melanchthon 6. 2. 1546.

[57] TR 6, 7021.

[58] Predigt vom 15. II. 1546, WA 51, 190.

[59] Ebd., WA 51, 191.

[60] Bucheintrag von 1545, WA 48, 78.

Gerechtigkeit“ [61]. Wir wissen, wie dieser Satz nicht verstanden werden darf. Die Welt ist unheilbar krank, und auch der Glaube ist nicht das Zaubermittel, um sie gesund zu machen. Aber der Glaube lernt etwas, was der Verstand der Verständigen so nicht lernen kann und was die Welt doch so bitter nötig hat: die Furcht Gottes als der Weisheit Anfang. Und wenn der Glaube in Demut auf Gottes Wort hören will, so hört er nicht nur das Wort von dem Gericht und von der Vernichtung, das die Geschichte allein zu predigen scheint, sondern er hört auch eine Verheißung – anders als die Verheißungen dieser Welt, die uns alle zerschlagen worden sind, aber gleichwohl so wahr, wie Gott wahr ist, der sie zerschlug. Gott will auch im Gericht nicht den Tod des Sünders, sondern will ihm das Leben schenken, ein Leben, das noch im Elend neu beginnen kann und das auch dort nicht zu Ende ist, wo die Welt endet. Dieses Leben ist er selbst, die einzige feste Burg, die uns nicht zerbricht, der einzige Regent, der alle Pläne zum Ziele führt – „und wenn die Welt voll Teufel wär“.

Wenige Tage vor seinem Ende wurde Luther von seinem Eisleber Wirt gebeten, ihm etwas ins Stammbuch einzutragen. Luther schrieb: „Wer mein Wort hält, wird den Tod nimmermehr sehen. Wie unglaublich ist doch das geredt und wider öffentliche und tägliche Erfahrung. Dennoch ist's die Wahrheit“ [62]. Luther kennt zu allen Zeiten nur einen Rat – für den einzelnen wie für die Völker, für die Frevler wie für die Gerechten, für die Reichen wie für die Geschlagenen: „Wir sind Bettler, das ist wahr“ [63]; aber: wir sollen „Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertraun“.

---

[61] Vorlesung über den Römerbrief (1515/16), WA 56, 449: universalis ergo iustitia est humilitas.

[62] Bucheintrag, WA 48, 162.

[63] TR 5, 5677: „Das sein die letzten Gedanken Doctoris Martini Lutheri gewesen pridie. antequam moreretur.“

Die Bilderfrage in der Reformation

Welches theologische Gewicht die Bilderfrage in der alten und byzantinischen Kirche besessen hat, ist bekannt; ihre weittragende geistesgeschichtliche Bedeutung wird seit Jahren in immer neuen Untersuchungen verfolgt und ins Licht gehoben. Die Erneuerung und Fortführung, die der alte Streit in der Reformation gefunden hat, hat dagegen seltsamerweise bisher kaum Beachtung gefunden. Selbstverständlich kommen die kunstgeschichtlichen Arbeiten auf die Folgen zu sprechen, die die reformatorische Kritik an der sakralen Kunst für die künstlerische Entwicklung gehabt hat, und es gibt auch eine Reihe von Versuchen, besonders Luthers Verhältnis zur bildenden Kunst zu klären [1]. Aber soweit ich sehe, gibt es nach wie vor keine Darstellung, die von der theologischen Bedeutung, Tiefe und Leidenschaft der damals geführten Auseinandersetzungen, die durchaus nicht nur das altgläubige Lager betrafen [2], einen auch nur annähernd hinreichenden Eindruck vermittelte. Das mag dem nachstehenden, vorzüglich auf Zwingli und Luther konzentrierten Aufsatz zur Rechtfertigung dienen. Ich habe bei meinen Streifzügen durch ein weites Gebiet, das viel zu lange brachgelegen hat, bestimmt vieles übersehen und den interessanten Stoff nirgends erschöpft. Aber: ist das Bessere mit

---

Aus: Zeitschrift für Kirchengeschichte (W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart) 68, 1957 S. 69–128.

[1] Vgl. die Literatur bei O. Thulin, Art. Bilderfrage (VI.), Reallex. zur deutschen Kunstgesch. 2 (1948) 572.

[2] Für die Entwicklung in der römisch-katholischen Kirche s. den inhaltsreichen Aufsatz von H. Jedin, Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung, ThQ 116 (1935) 142 ff.; 404 ff.

Recht des Guten Feind, so kann doch – bis es zur Stelle ist – möglicherweise auch das Vorläufige und Fragmentarische noch von Nutzen sein.

I.

Die gesamte reformatorische Bewegung, gleichviel welcher Richtung und Ausprägung, kehrt sich gegen den kultischen Betrieb und damit auch gegen den Bilderdienst der mittelalterlich-katholischen Kirche. Wie auf anderen Gebieten so bildet sie auch in der Bilderfrage darin eine Einheit. Die spätmittelalterliche kirchliche Praxis spielt für die Reformatoren insofern eine ähnliche Rolle wie der antike „Götzendienst" für die Väter des Altertums. Nur erscheint die neue Forderung jetzt natürlich nicht einfach als bedingungsloser Gegensatz, sondern eben als „Reformation", d. h. als ein Versuch, die alte, ursprüngliche Ordnung der Kirche wieder in Kraft zu setzen. Der Bilderdienst gilt als eine Entartung; es kommt darauf an, die Anbetung und das Vertrauen wieder ganz auf Gott und auf Christus zu richten. Im Sinne der Rechtfertigungslehre wird darum nicht die überlieferte Christologie, die als solche in Kraft bleibt, sondern das Kultusproblem entscheidend, und praktisch stehen weniger das Christusbild als das Heiligen- und Marienbild und die Reliquienverehrung im Vordergrund der Auseinandersetzung. Die Akzente liegen hier von vornherein etwas anders als in der ikonoklastischen Kontroverse des Altertums [3].

Dazu kommt die Veränderung der theologisch-philosophischen Denkform. Der Sieg der altkirchlichen Bilderorthodoxie, vorzüg-

---

[3] Für die altkirchliche Entwicklung darf ich ein für alle Mal auf meinen Aufsatz über „Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche", ZThK 49 (1952) 33 ff.; Das Gottesbild im Abendland, 1959², 1 ff., s. o. S. 216 ff., verweisen. Außer der dort genannten Literatur vgl. noch: Joh. Kollwitz, Die Frühgeschichte der Bilderverehrung, RQ 48 (1953) 1 ff.; E. Kitzinger, The cult of Images in the age before Iconoclasm, Dumbarton Oaks Papers 8 (1954) und die in den „Byzantine Studies and other Essays" von Norman H. Baynes (Oxf. 1955) 116 ff.; 227 ff. wieder abgedruckten Aufsätze Idolatry and the Early Church, und: The Icons before Iconoclasm.

lich im Osten entschieden, war weitgehend mit den Waffen erfochten worden, die die alte platonisch-neuplatonische Begrifflichkeit zur Verfügung stellte. Die vom Betrachten aus psychologisch-subjektiv und vom Gegenstand her metaphysisch-objektiv verstandene Verbindung zwischen Urbild und Abbild rechtfertigte die traditionelle Verehrung des Bildes in Vertretung der im Bilde dargestellten wirklichen Person. Ein sublimes Bilddenken war ja ohnedies für die ganze theologische wie anthropologische Reflexion leitend geworden und bestimmte auch die gängige Parallelisierung von Bild und Wort in der Weise, daß dem Bild zugestandenermaßen ein Vorzug zuteil wurde. Die Reformatoren aller Richtungen gehen dagegen vom Worte aus und von dem unumgänglichen theologisch-ontologischen Vorrang, den es überall besitzen soll. Wenn sie Wort und Bild parallelisieren, so fällt der Nachdruck regelmäßig auf das Wort, noch stärker, als er in der griechischen Theologie auf das Bild gefallen war. Das hängt mit den zentralen reformatorischen Erkenntnissen natürlich wesenhaft zusammen. Es läßt sich aber nicht verkennen, daß sie damit, geistesgeschichtlich gesehen, bis zu einem gewissen Grade doch eine gemeinabendländische Tradition weiterführen, die schon in der katholischen Theologie des Mittelalters erkennbar ist. Sie hat sich seit der Reformation auch in der römisch-katholischen Kirche verstärkt, so daß sie, unter *diesem* Gesichtspunkt gesehen, den Protestanten z. T. näher steht als den alten und neuen Orthodoxen des griechischen Ostens [4].

Die klassische Bildtheorie der lateinischen Kirche war von jeher nicht das griechische Urbild-Abbildschema gewesen, sondern die Lehre von den heiligen Bildern als der „biblia pauperum". Das heißt: die Bilder werden nicht sakral, als unmittelbare Vergegenwärtigung des Heiligen verstanden, sondern sind um ihres erzählenden, gleichsam worthaften Sinnes und um der in ihnen steckenden Rede willen kultisch legitimiert. Typisch ist dafür die spä-

[4] Ich lasse bei dieser Bemerkung die katholische Entwicklung der neuesten Zeit außer Betracht.

tere, auf Thomas zurückgeführte, aber nicht von ihm stammende Formel vom dreifachen Wert der kirchlichen Bilder: sie dienen 1. ad instructionem rudium, 2. zur Stärkung der memoria und 3. ad excitandum devotionis affectum. Thomas, der Süditaliener, hatte die alte Urbild-Abbild-Theorie selbst noch gekannt; aber zu Ausgang des Mittelalters scheint sie im Abendland so gut wie vergessen zu sein [5]. Seit dem Tridentinum wird sie auch in gelehrten Werken zur Rechtfertigung der Bilder nicht mehr verwertet [6].

Andere als rein theologische Erwägungen kommen für die kirchliche Beurteilung der Bilder selbstverständlich noch nicht in Betracht. Die Ansätze zu einer ästhetischen oder kunstphilosophischen Wertung, die in der italienischen Renaissance und in Deutschland etwa bei Dürer zu finden sind, haben noch keinerlei Breitenwirkung erreicht. Die Bilder sind für den Klerus, das Kirchenvolk, die Stifter und wohl auch für die Künstler in erster Linie kultische Objekte und werden um ihrer gegenständlichen Bedeutung willen geschätzt und verehrt. Sie sind der verehrenden Begegnung die Vergegenwärtigung der Heiligen und zugleich eine „allen verständliche Dauerpredigt" [7] im Sinne der herrschenden Theorie. Das, was aller Verehrung und Pflege der Bilder, ihrer Stiftung und Ausschmückung der Ehrung durch Kerzen und Weihrauch, den Wallfahrten, dem Devotionalienbetrieb usw. den stärksten und sich ständig erneuernden Anreiz schafft, ist aber ohne Zweifel die Rechnung mit dem geistlichen Gewinn und Verdienst, die Gewißheit, auf diesem Wege Ablaß, Sühne, Heiligkeit, Schutz und Hilfe erwerben zu können. Dabei sinkt die Frömmigkeit der Massen natürlich vielfach weit unter das Niveau der theologischen Theorie. Die Bilder werden als die realen Träger

[5] Vgl. etwa den von H. Preuss, Martin Luther der Künstler (1931) 66 exzerpierten Sermo de imaginibus et picturis ecclesiarum vulgaris von Daniel Zanggeryed (1502) oder die von J. Sauer, Reformation und Kunst im Bereich des heutigen Baden, Freib. Diözes. Arch. 46 (1919) 360 ff. herangezogene „Christl. Unterrichtung" des Bischofs von Konstanz, der die Bilder auch nur als nützliche Zeichen wertet „wie die geschrifft".

[6] Für die Stellung des Trienter Konzils vgl. Jedin, a.a.O., S. 422 ff.

[7] Jos. Lortz, Die Reformation in Deutschland 1 (1939) 98.

heiliger Kräfte und praktisch wie die Person des Heiligen selber behandelt. Eine grobe Paganisierung des Bilderkultes macht sich breit und reizt besonders die feiner gebildeten Geister zum Widerspruch. Dazu sind die Besitzer der heiligen Bilder, die Kirchen, Klöster und die mit ihnen verbundenen Kreise an der wirtschaftlichen Ausnützung des Aberglaubens gerade interessiert, und nirgends kommt es zu einer durchgreifenden Reform, die die im System wurzelnden Mängel wirklich überwindet.

So wird die Bilderkritik seit dem Hochmittelalter ein fester Bestandteil aller oppositionellen Kirchenkritik[8]. Sie findet sich schon bei Bernhard von Clairvaux, steigert sich dann aber bei den Waldensern, Lollarden, Wiclifiten und Hussiten und in den Kreisen der aufsässigen Bauern mitunter zu radikalen Ausbrüchen und findet sich in feinerer, „aufgeklärter" Form bei den meisten Vertretern eines sittlich gerichteten Humanismus, vor allem bei Erasmus selbst. Die Situation ist schon lange bedrohlich geworden, als die reformatorische Predigt beginnt und die ganze Frage in stürmische Bewegung bringt. Sowohl Luther wie Zwingli sind in dieser Hinsicht von der Entwicklung überrascht worden. Die Wittenberger Unruhen gehen dabei zeitlich dem Züricher Bildersturm voraus. Aber da beide im wesentlichen unabhängig voneinander zur Entscheidung kommen, können wir mit Zwinglis Antwort und Stellungnahme beginnen.

II.

In Zwinglis Schlußreden vom Januar 1523 war von den Bildern noch nicht die Rede gewesen. Aber schon in der nachfolgenden Auslegung und Begründung und in dem späteren Gespräch über Bilder und Messe hatte er sich ausdrücklich gegen sie erklärt. Im selben Jahr setzte der erste, volkstümliche Bildersturm ein, und im Dezember werden die Bildtafeln offiziell geschlossen, und

[8] Die Bilderkritiken und Bilderstürme des frühen Mittelalters sind dagegen anders orientiert und gehören, durch neue, missionarische Gesichtspunkte verstärkt, z. T. noch in den altkirchlichen Zusammenhang.

das Herumtragen von Kruzifixen und Heiligenfiguren wird untersagt. Nachdem es im neuen Jahr trotzdem wieder zu Ausschreitungen gekommen war, begann im Sommer 1524 die planmäßige Ausräumung der Kirchen. Die Bilder und Plastiken werden zerstört und eingeschmolzen, und den Landgemeinden Zürichs wird ein entsprechendes Vorgehen anheimgestellt. Der anfangs widerstrebende Rat war von Zwingli gewonnen; aber die Altgläubigen außerhalb Zürichs protestierten energisch. Die wichtigste, heute leider verlorene Urkunde dafür scheint eine Abhandlung des Alt-Landschreibers von Uri Valentin Compar gewesen zu sein, mit der sich Zwingli in seiner „Antwort" vom April 1525 auseinandersetzt[9]. Dies ist die umfangreichste und gründlichste Darlegung zum Thema, die wir aus seiner Feder besitzen, und ihre Hauptgedanken sind für ihn und seine Anhänger von da an maßgebend geblieben. Wir können seine späteren, zahlreichen Äußerungen über die Bilder hier ohne weiteres anschließen.

Zwingli gibt in der Einleitung offen zu, daß sein reformatorisches Anliegen zunächst nicht gegen die Bilder gerichtet war, sondern vielmehr eine Reform der Messe erstrebte[10]. Aber durch den Bildersturm vor die Entscheidungsfrage gestellt, habe er gleichwohl nicht schweigen, sondern der Wahrheit die Ehre geben müssen: die Bilderstürmer haben mit ihrer Verwerfung der Bilder einfach recht, und es ist unumgänglich, daß man jetzt die Bilder in den Kirchen „abtut", d. h. entfernen und vernichten läßt. Trotzdem stimmt Zwingli den „Stürmern" nicht ohne weiteres zu. In zwiefacher Hinsicht grenzt er sich vielmehr gegen ihren Radikalismus ab und verurteilt ihn. Erstens ist ihr überstürztes und revolutionäres Vorgehen durchaus zu verwerfen. Die Wahrheit muß zuvor gründlich gepredigt und verstanden sein; dann erst ist es an der Zeit, die Bilder verschwinden zu lassen, aber nicht mit tumultuarischer Gewalt, sondern in aller Ruh und Ord-

[9] „Eine Antwort, Valentin Compar gegeben", Zwinglis Werke IV (CR 91) 48–159. Hier wie auch sonst in den Zitaten habe ich nicht nur orthographische, sondern auch sprachliche Glättungen vorgenommen.

[10] Werke IV 84 f.

nung durch die Instanzen der dazu berufenen Obrigkeit. Zweitens ist es aber auch ein tadelnswerter Unfug, alle Bilder ohne Unterschied zu verwerfen und zu zerstören [11]. Lediglich die Bilder*verehrung* ist verboten, und nur solche Objekte sind zu vernichten, die der direkten verbotenen Anbetung dienlich sind. Die Kunst als solche ist eine Gottesgabe, und es wäre unsinnig, auch solche Darstellungen entfernen zu wollen, in denen der Gegenstand nur „in Geschichtswyss" abgebildet ist [12], „allerlei Handgemäld, Gleichnussen, bei deren bedeuteten Dingen man nichts sucht, denen man auch kein Ehr beweist" [13]. Danach hat sich das praktische Vorgehen zu richten. Zwingli fühlt sich besonders berufen, hierzu ein Urteil abzugeben, weil er persönlich kurzsichtig sei und der Frage somit ziemlich unparteiisch gegenüberstehe. Andererseits betont er aber doch, daß er an „schönen Gemäld und Ständebilden" vor anderen Menschen „Lust habe" [14]. Man merkt seinen Bildungsanspruch und sein neues, humanistisches Kulturbewußtsein.

Es kommt also alles auf die innere Beziehung an, in der der Mensch zu dem Bilde steht. Zieht es die Verehrung auf sich, so ist es ein Greuel wie das goldene Kalb und muß untergehen; kommt etwas Derartiges nicht in Frage, wie bei den „uralten Götzen" der klassischen Antike, die ja heute niemand mehr verehrt, so ist es lächerlich, sie zerstören zu wollen [15]. „Wer ehret den steininen Affen auf dem Fischmarkt oder den guldinen Hahnen auf dem kleinen Türnlin?" [16] So besteht auch, wie Zwingli wiederholt betont [17], keinerlei Veranlassung, die Glasgemälde in den Kirchen zu vernichten; denn sie waren ja niemals ein Kultobjekt [18]. An

[11] Werke III 900 (De vera et falsa religione).

[12] Werke II 658 (Einleitung). [13] Werke IV 94.

[14] Werke III 906 (De vera et falsa relig.); IV 84; Fidei ratio S. 91. Ich zitiere die „Bekenntnisschriften der reformierten Kirche" nach der Ausgabe von E. F. Karl Müller (1903).

[15] Werke IV 99 f. [16] Werke IV 106.

[17] Werke III 905 (De vera et falsa religione).

[18] K. Barth, Vier Predigten (Theol. Existenz heute 22, 1935) 37. 39 geht an diesem Punkt über Zwingli hinaus.

der Gestalt Karls des Großen läßt sich die Sachlage seiner Meinung nach am besten illustrieren: der Carolus am Großmünsterturm kann seinen Platz ruhig behalten; aber der Carolus innerhalb der Kirche war dort keinesfalls zu dulden und mußte zerstört werden [19]. Praktisch ward also die Grenze zwischen den erlaubten und den unerlaubten Bildern weithin lokal bestimmt: „in foro" oder zu Hause, im Saal oder Gemach kann man sich beliebige Bilder aufstellen, vorausgesetzt, daß man sie nicht verehrt [20]; aber in der Kirche sind schlechterdings keine Bilder zu dulden und nur solche „Gestalten" erlaubt, „die nimmer für Gött und Helfer angenommen werden mögen als Geblüm und Löwenköpf, Flügel und dergleichen", also dekoratives Ornament im Renaissancegeschmack; denn die können „keine Abgötterei gebären" [21]. In der Kirche, am Ort der Anbetung, würde eben tatsächlich jedes Bild alsbald auch Verehrung finden, und wäre es das Bild des ärgsten Tyrannen! [22]

In dieser Haltung fühlt sich Zwingli zwischen den Bilderschirmern und den Bilderstürmern genau in der richtigen Mitte stehen, die man weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin verlassen darf [23]. Alle Klagen der „Abergläubigen" lassen die rechten Anhänger der reformierten Lehre grundsätzlich kalt. Mag jenen die Zertrümmerung der „fast köstlichen Werk der Malery und Bildschnitzery" noch so weh tun, die Rechtgläubigen halten das gleichwohl, wie Bullinger sagt, „für einen großen, fröhlichen Gottesdienst" [24]. Und als der Schaffhäuser Ratsherr Hans Stockar die ausgeräumten Zürcher Kirchen einfach „häßlich" findet, repliziert Zwingli ungerührt, man habe dafür jetzt zu Zürich „gar helle Tempel", und die Wände seien „hübsch wyss" [25].

[19] Werke IV 95.

[20] Werke IV 141; VIII 172 (Butzer). Die Stifter können ihre Bilder aus der Kirche zurückholen: III 115 (Vorschlag wegen der Bilder).

[21] Werke II 658 (Einleitung).

[22] Werke III 905 (De vera et falsa relig.); IV 122.

[23] Werke IV 84. 96. 130.

[24] Vgl. O. Farner, Huldr. Zwingli 3 (1954) 488.

[25] Ebd. S. 490.

Fragt man nun nach der theologischen Begründung, so ist das erste, durchschlagende Argument für das ikonoklastische Vorgehen immer dieses: die Bilder sind in der Schrift eindeutig und für immer verboten, keineswegs, wie Zwingli gerne betont, nur im Alten, sondern gerade so auch im Neuen Testament[26]. Mit der Grundstelle von Exodus 20 nennt er schon Ende 1523 in der Instruktion für die „Seelsorger und Prädikanten ..., damit sie die Evangelische Wahrheit einhellig fürhin verkünden und ihren Untertanen predigen" nicht weniger als siebenundvierzig Bibelstellen, die die Bilder verwerfen[27]. Es ist also eine klare Pflicht des Gehorsams, hier Gottes Wort und Gebot zu folgen, und alles eigene „duncken und trachten"[28], das es besser zu wissen meint, ist dawider ohne Belang[29]. Der Einwand, es handele sich bei den Bildern um ein alttestamentliches Gebot, das als solches nur die Juden etwas anginge und nicht uns, ist gänzlich verkehrt. Das Mosegebot war nicht jüdisch, sondern göttlich, ja Moses war in Wirklichkeit für die alten Juden sogar noch „viel zu fromm"[30], und erst wir Christen können mit der Erfüllung seiner Forderung wahrhaft ernst machen. Weit davon entfernt, ein bloßes Zeremonialgebot zu sein, ist der Verzicht auf die Bilder vielmehr die Bewährung der rechten Gottesliebe[31], durchaus nicht eine willkürliche Äußerlichkeit, sondern die sinngemäße Folgerung aus dem ersten Gebot, dem das zweite Gebot wider die Bilder darum auch auf dem Fuße folgt[32]. Wir dürfen uns durch die Bilder nicht von Gott selber abziehen lassen. Denn das ist, sagt Zwingli ganz im Sinne von Luthers bekannter Auslegung, „eines jeden Gott, zu dem er in seinem Anliegen läuft" oder „sein Zuflucht hat", und „wo unser Trost anderswohin langt denn zu Gott, sind wir Abgöttler"[33].

---

[26] Werke II 656 f. (Einleitung); IV 131; VIII 192 (an Butzer).
[27] Werke II 654 f. (Einleitung); ähnlich III 902 f. (De vera et falsa relig.).
[28] Werke V 892 (Daß diese Worte).
[29] Werke IV 125. [30] Werke IV 144.
[31] Werke V 822 (Daß diese Worte).
[32] Werke IV 93. [33] Werke II 655 (Einleitung); IV 89; vgl. 97.

Dieser Gedanke läßt sich sowohl gegen die Heiligen als auch gegen die Heiligenbilder und ihre besondere Verehrung kehren – beide Gedanken gehen ständig ineinander über [34]. Natürlich wollen es die Altgläubigen nicht zugeben, daß sie die Heiligenbilder tatsächlich wie Götzen behandeln. In der Zurückweisung ihrer Entschuldigungen an diesem Punkt zeigt Zwingli aber seine besondere Stärke [35]. Es läßt sich, erklärt er, ohne weiteres „bewähren, daß wir die Götzen recht abgöttisch ehren" [36]. Denn sie stehen ja offensichtlich im Mittelpunkt eines Kultes, und das ist für Zwingli wie schon vor ihm für Karlstadt Beweis genug, worum es sich in Wirklichkeit handelt. Wir stellen die Bilder auf den Altar, wir bücken uns vor ihnen und ziehen den Hut, wir räuchern ihnen wie die Heiden, und wir versprechen uns von der körperlichen Berührung der Bilder Nachlaß der Sünden [37]. So nennen wir sie auch – womöglich in lokaler Vervielfältigung – jeweils einfach mit dem Namen der durch sie dargestellten Personen [38]. Und wem das alles noch nicht genügt, der soll doch auf die wütende Reaktion ihrer Schirmer achten, die uns alle vorwerfen, wir hätten „den Herrgotten und die lieben Heiligen verbrannt oder verrückt", und die uns nun verfolgen und verbrennen wollen, weil wir solches getan haben [39].

Zwingli beruft sich also auf das Zeugnis der kirchlichen Praxis gegen die harmlose, aber eben darum auch ganz belanglose Theorie. Denn selbstverständlich wurde theologisch – ganz im Sinne der altkirchlichen Lehre – allgemein betont, daß die Anbetung oder vielmehr: Verehrung nicht dem Bilde als solchem zukäme, sondern nur der durch das Bild bezeichneten heiligen Person [40].

[34] Sie werden auch in der späteren katholischen Apologetik meist miteinander verknüpft; s. JEDIN, a.a.O. S. 150.

[35] Werke II 218 ff. (Ausleg. d. Schlußreden); III 174 f. (Christl. Antwort); 900 ff. (De vera et falsa relig.); IV 101 ff.; 107 ff.

[36] Werke IV 107.

[37] Werke II 656 (Einleitung); III 901 (De vera et falsa relig.); IV 100, 108.

[38] Werke II 656 (Einleitung); IV 109.

[39] Werke IV 123.

[40] Vgl. z. B. den Merkvers des Joh. Butzbach bei ULR. GERTZ, Die Bedeu-

Aber das sind für Zwingli weiter nichts als Ausreden. Natürlich, kein vernünftiger Mensch wird ernsthaft meinen, der vor ihm stehende hölzerne oder steinerne Gegenstand wäre der Heilige selbst. Aber trotzdem ehrt und traut man eben doch dieser sinnlich anwesenden Figur. Das alte Argument aus dem Bilderstreit, man ehre ja auch das Königsbild, als wäre es der König selbst, begegnet bei dem modern gebildeten Demokraten Zwingli nur unverhülltem Spott: „Sieh, was starker Bewährnisse! Ja, wenn du weißt, daß der Selige damit geehrt ist, wenn du vor den weidenbäuminen Götzen Kerzen brennest oder wenn der König ein Narr ist, so halt ers für ein Dienst, wenn du seinem Bild Ehr entbietest!" Ein wahrer Herrscher und ein rechter Heiliger freuen sich über den Gehorsam und nicht über solchen Hokuspokus [41]. Übrigens, fährt Zwingli fort, waren auch die alten Heiden gar nicht so albern, wie man uns weismachen will – bloß um den gegenwärtigen Götzendienst von ihrem alten zu unterscheiden. Gewiß gab es unter ihnen auch Einfältige, „die hielten den Götzen selbst für Gott – deren wir auch haben"; aber im ganzen gilt der sehr wohl zu belegende Satz: „Die Heiden haben ihre Götzen nicht mehr für Götter gehabt, denn wir noch heutzutage tun." [42] Tatsächlich hatte sich das antike Heidentum der christlichen Kritik ja im gleichen Tone vornehmer Überlegenheit zu erwehren versucht, wie sie die spätere katholische Apologetik den Protestanten gegenüber zur Anwendung brachte, indem sie deren Angriffe als ein ganz primitives Mißverständnis eines tiefen und sublimen Sinnes hinstellte, der dem Bilderdienst in Wirklichkeit zugrunde läge. Dagegen ist Zwingli nun seine patristische Bildung von Nutzen. Besonders Laktanz hatte ja immer wieder gezeigt, daß die tatsächliche kultische Funktion, die die Bilder besitzen, alle vergeistigenden Auslegungen und Umdeutungen nach wie vor Lügen strafte.

tung der Malerei für die Evangeliumsverkündigung in der evang. Kirche des 16. Jahrh. (Diss. Heidelberg 1936) 59.

[41] Werke IV 104.

[42] Werke III 901 (De vera et falsa relig.); IV 110.

Der Zusammenhang mit den altkirchlichen Traditionen[43] zeigt sich besonders interessant an einer Einzelheit: Zwingli hält es für geboten, auf die Frage nach dem Christusbild und Kruzifix besonders einzugehen. An und für sich hätte er es von seinem Standpunkt aus gar nicht nötig gehabt, diese Frage eigens zu behandeln. Wenn es feststeht, daß die Bilderverehrung immer nur das sakrale Objekt erreicht und für ein lebendiges Verhältnis zur dargestellten Person wertlos bleibt, so ist die Verehrung des Christusbildes, streng genommen, genau so überflüssig und sinnlos wie die jeder anderen Plastik oder Malerei. Aber die Christusikone hatte ja einst im Mittelpunkt des altkirchlichen Bilderstreites gestanden[44], und auch das Kreuz hatte eine Sonderstellung inne[45]. Während sich Zwingli in der Ablehnung jedes direkten *Gottes*bildes mit seinen Gegnern noch einig weiß (und nur dieses betonen muß, daß das Bilderverbot mit der Verwerfung der eigentlichen Gottesdarstellung noch nicht erschöpft sei)[46], erscheint ihm die Berufung auf das Kruzifix als ein besonders gefährliches Argument, der „größte Gegenwurf“[47], auf den er darum noch besonders eingehen muß. Denn nirgends sei die Versuchung zum Götzendienst so schwer zu überwinden wie gerade hier, und „in den Tempeln habe ich kein fürgesetztes Kreuz gesehen, man hat es für einen Götzen gemacht“[48].

Schon der alte Bilderstreit hatte gezeigt, daß man, rein logisch geurteilt, sowohl vom Gedanken der Einheit wie auch der Geschiedenheit der Christusnaturen die Unmöglichkeit (wie auch in der entgegengesetzten Konsequenzmacherei die Erlaubtheit) des Christus-

---

[43] Ausdrücklich beruft sich Zwingli auf die Ikonoklasten z. B. Werke III 171 ff. (Christl. Antwort).

[44] Dazu kommt freilich noch, daß bei der ständigen Vermengung der Argumente gegen das Heiligenbild und den Kult der Heiligen überhaupt die Gegner die zugestandene Christusverehrung für das Christusbild zu nutzen suchen: Werke IV 113. Sowohl Bonaventura wie Thomas vertreten überdies die Ansicht, dem Bilde Christi gebühre dieselbe Verehrung wie ihm selbst: Jedin, a.a.O., S. 157.

[45] Die hatte ihm auch Zwingli zunächst noch belassen wollen, „dieweil das Kruzifix unsers Herzen kein Gottheit bedüt, sondern allein die Menschheit und das Leiden Christi und auch ein Zeichen ist der Christenleute und der ganzen Christenheit“: Werke III 116 (Vorschlag wegen der Bilder).

[46] Werke IV 92. [47] Werke IV 113. [48] Werke IV 120.

bildes zu folgern vermochte. Zwingli geht mit seiner ikonoklastischen Stellungnahme bezeichnenderweise von einem entschieden antiochenischen Standpunkt aus. Christi göttliche Natur läßt sich nicht abbilden, gerade weil wir an ihre volle Gottheit glauben. Christi menschliche Natur läßt sich aber nicht verehren; denn diese hat uns nicht erlöst. „Also erfindt sich, daß man Christum nit verbilden soll noch mag; denn das Fürnehmest in Christo mag nit verbildet werden, denn die Gottheit mag und soll nit verbildet werden. So soll auch die bloße Menschheit nit geehret werden mit sölcher Ehr als man Gott ehret[49]." Das sind freilich in vieler Hinsicht recht flüchtige Formulierungen, die zeigen, wie diese ganze Spezialfrage für Zwingli wie für seine Gegner am Rande stand.

Neben die theologische tritt alsbald die im engeren Sinne ethische Kritik des Bilderwesens. Auch um der Liebe willen müßten die Bilder abgetan werden, selbst wenn dies durch Gottes Gebot für den Glauben nicht schon hinreichend bezeugt wäre[50]. Wir sollten Geld und Gut statt an die Bilder besser an die lebendigen Ebenbilder Gottes hängen, d. h. damit den Armen und hilfsbedürftigen Nächsten beistehen, die wir aber im Gegensatz zu jenen vielmehr hungrig und unbekleidet und im Elend liegen lassen[51]. Ja, der Bilderdienst dient den Pfaffen und Mönchen in schamlosester Weise gerade zur Ausbeutung ihrer Mitmenschen[52]. Und wo das nicht der Fall ist, da dienen die Bilder in den Kirchen doch dem Ehrgeiz und der weltlichen Eitelkeit[53]: man sehe doch, wie die Heiligen selbst zu Wappenhaltern erniedrigt werden![54]

Neben dieser allgemeinen und geläufigen Polemik gegen den Luxus, der in Wahrheit so alt ist wie die christliche Kunst, spielt bei Zwingli von Anfang an noch ein besonderes, im engeren Sinne moralisches Element eine Rolle. Er will nicht „schnöde" davon reden[55], aber es läßt sich doch nicht übersehen, daß gewisse Dar-

---

[49] Werke IV 119; vgl. schon III 901 f. (De vera et falsa relig.).
[50] Werke III 900 (De vera et falsa relig.).
[51] Werke III 51 (Hirt); IV 107 f., 146 f.
[52] Werke III 900 (De vera et falsa relig.) IV 146 f.
[53] Werke VIII 644 f. (an Butzer).
[54] Werke IV 108. [55] Werke IV 121.

stellungen der Heiligen auch als solche höchst anstößig sind. Da ist Maria Magdalena, „so hürisch gemalet", oder Maria, die ihre Brüste weist, und der fromme Johanns, „so jünkerisch, kriegisch, kupplig" gebildet, daß die als besonders gefährdet geltenden „Weiber davon haben zu beichten gehabt" [56].

Interessant ist, wie Zwingli, der freie Schweizer, gegen die Angriffe der Altgläubigen auch den Rechtsstandpunkt zur Geltung bringt. Es waren die Gemeinden, die die Bilder einst haben aufstellen lassen; sie taten es von sich aus, und wenn sie sie jetzt wieder abschaffen wollen, so kann sie kein Papst daran hindern [57]. Das Überhandnehmen der Bilder ist ja ohnedies neuesten Datums. Ein alter Mann weiß wohl noch, daß ehedem nicht der hundertste Teil der heutigen Götzen in der Kirche zu finden war [58]. „Nun haben wir jetzt ihrer so viel, daß wenn zehn so viel Heus ässen als ein Schaaf, wir sie bald zu Markt treiben würden." [59]

Mit der sittlich-politischen Kritik verbindet sich endlich die alsbald nicht minder populäre Kritik im Sinne eines vulgären, jedermann einleuchtenden Rationalismus. Der Bilderdienst gilt von hier aus einfach als „Aberglauben". Zwingli spottet im Stile Jesajas und der altkirchlichen Apologeten über das Lächerliche einer handwerklichen Götterfabrikation, da man sich mit dem Messer die Herrgottsbilder schnitzt, die u. U. mißraten usw. Dazu beruft er sich aber keineswegs nur auf die Bibel, sondern auch auf Zeno, Sokrates und andere hochstehende Griechen, die das Bilderunwesen schon vor Jahrtausenden als Torheit durchschaut hätten, als das Volk Israel selbst noch tief im Götzendienst drinstak. Im

[56] Werke II 218 (Auslegen der Schlußreden); IV 145 f. Solche Bedenken werden übrigens auch vom Bischof von Konstanz mehr oder weniger als berechtigt anerkannt. Das hat auf dem Tridentinum (Sessio 25) zu einer entsprechenden Verordnung geführt: omnis lascivia vitetur, ut procaci venustate imagines non pingantur nec ornentur ... nihil profanum nihilque inhonestum appareat; vgl. J. Sauer, a.a.O., S. 403 f.; das Verbot hat eine längere Vorgeschichte; vgl. Jedin, a.a.O., S. 163. 172. 177. 180. 426.

[57] Werke IV 149; vgl. 123 und II 814 (Ratschläge betr. Messe und Bilder) III 116 (Vorschlag wegen der Bilder).

[58] Werke IV 123. [59] Werke IV 126.

Grunde, meint Zwingli, muß es jeder Bilderdiener heute wohl selber merken, wie närrisch das ist, was er tut [60].

Aber hinter solchen Argumentationen wirkt bei Zwingli doch noch ein ernsteres weltanschauliches Moment. Die Bilder täuschen uns über den ungeheueren Abgrund hinweg, der zwischen der geschaffenen Natur und dem überirdisch-ewigen Gotte befestigt ist. Gott ist nicht in äußerlichen Dingen, sondern nur im Innern des Menschen zu finden, und indem wir uns den Bildern zuwenden, wenden wir uns von ihm und seinem wahren Wesen notwendig ab. Omnigenarum divorum imagines et statuae huc solum tendunt, ut ad sensum ab interiore homine avocemur, unde factum est, ut a creatore ad creaturam conversi simus [61]. „Wir haben auch angehebt bei den Kreaturen zu suchen, was wir allein bei Gott sollten suchen." [62] Hier spielt das Eigentümliche von Zwinglis (im Grunde ja sehr wenig originellem) Gottes- und Geistbegriff hinein. Die Sphäre des Heiligen ist als solche zugleich die Sphäre des Geistig-Innerlichen, die zu allem Sinnlichen in Gegensatz steht. Quantum sensui tribueris, tantum spiritui detraxeris [63]. Auch das „Wort", an das sich der Christ allein halten soll, wird in diesem Sinne als eine rein geistige Größe definiert, die den sichtbaren Bilderdienst somit ausschließt. Kann man sich denn etwas „Perverseres" denken, als nach dem evangelischen Unterricht des Worts wieder auf die Bilder zurückzufallen, die solum sensum moveant, per quem fides non constat? [64] Der Glaube, der seligmacht, wohnt allein im Herzen, und „den mögen wir ab den Wänden nit erlernen, sondern wir müssen ihn allein von dem gnädigen Ziehen Gottes us sinem eignen Wort lernen." [65]

Dem entsprechend muß es Zwingli nun konsequenterweise auch leugnen, daß von den Bildern jemals die geringsten segensreichen Wirkungen ausgegangen wären. Die Bilder reizen niemand zum Guten und haben keine dauerhaften Wirkungen. Es gilt vielmehr der Satz: „ab Auge, ab Herz". Sie taugen nirgends dazu, die

[60] Werke IV 148 f.
[61] Werke VIII 195 (an Butzer).
[62] Werke II 656 (Einleitung).
[63] Werke VIII 195 (an Butzer).
[64] Werke VIII 194 (an Butzer).
[65] Werke II 657.

Liebe, sondern höchstens den Kochherd zu entzünden [66] – wenn man sie nämlich verheizt. Alles Beten, das etwa vor einem Marterl geübt wird, ist nur ein leeres „Herr-Herr"-Sagen, ein heidnisches Plappern, aus falschem Verdienststreben genährt [67]. Unsere Vorfahren, die noch nicht so viele Bilder besaßen, waren darum auch viel frömmer als wir [68], und nicht zufällig hat sich in Zürich, seitdem man die Bilder entfernt hat, das sittliche Leben merklich wieder gehoben [69]. – Es ist nichts als die böse menschliche *φιλαντία*, der die Bilder ihre Existenz verdanken und die sie auch jetzt noch verteidigt [70].

„Der allerschwerest [71] – als man wähnte! – Gegenwurf" gegen diese Position ist nun, wie Zwingli wohl weiß, die altüberlieferte und gewohnte Lehre von den Bildern als der „biblia pauperum". Alle Päpstler sagen, „die Bilder seien die Bücher der Einfältigen." [72] Und dies Argument ist für Zwingli um so schwieriger, als auch die Wittenberger es sich zu eigen gemacht haben [73]. An und für sich kann es nach zwei Seiten gewandt werden. Man kann betonen, daß die Bilder ihrem Wesen nach einen dem Worte vergleichbaren, lehrhaften Wert besäßen, und man kann darauf abheben, daß sie zum mindesten für die „rudes", die Ungebildeten und die Kinder als die „geistlich Armen" im Unterricht nicht zu entbehren seien. Beides ist nach Zwinglis Meinung gleich verkehrt [74].

Gegen die Behauptung, die Bilder können als solche durch ihre stumme Predigt gegebenenfalls von Nutzen sein, kehrt er als erstes sofort wieder sein gewohntes, biblizistisches Argument: Wo steht denn solches geschrieben? „Dies ist alles nur unser Tand, und hat uns Gott solches nicht gelehrt." [75] Warum hat er sein Bil-

[66] Werke III 902 (De vera et falsa religione).

[67] Werke IV 125. [68] Werke IV 126.

[69] Werke III 905 (De vera et falsa relig.).

[70] Werke VIII 195 (an Butzer).

[71] S. o. S. 372. [72] Werke IV 120.

[73] In der „Amica exegesis", Werke V 724 nennt Zwingli die Duldung der Bilder unter den Irrtümern Luthers an erster Stelle.

[74] Werke III 170 (Christl. Antwort). [75] Werke IV 125.

derverbot sonst nicht mit entsprechenden Zusätzen versehen? Warum hat etwa Christus, warum haben die Apostel nicht eine Mission mit Bildern empfohlen?[76] Nein, sondern man soll mit dem Wort lehren und „nicht mit den Götzen“[77]. Ab idolis quicquam discere nefas est et impium[78].

Die angeblichen, zum Guten „reizenden“ Wirkungen der Bilder sind nichts als reine Einbildung. Was hat denn ein Kind von einem Bilde, das man ihm nicht mit Worten erklärt?[79] „Und da man spricht: ich bet sie nicht an; sie lehren mich und mahnen – das ist alles eine Fabel“[80]. Warum haben uns die Bilder dann bisher nicht geholfen und uns vielmehr zur Verführung gedient? Das Christusbild lehrt uns weiter nichts als „die Gliedmaß und Gebärden der Geschicht; aber die Geschicht und die Kraft seines Leidens ‚lernt man‘ allein an dem Wort, aber das Vertrauen in ihn allein von dem erleuchtenden und ziehenden Gott.“[81] Interessant ist der Briefwechsel, den Zwingli über diese Frage mit Butzer geführt hat. Dieser ging hinsichtlich der praktischen Maßnahmen mit Zwingli durchaus einig; aber er durchschaute das Kurzschlüssige seines Beweisganges und wies ihn freundschaftlich darauf hin, daß man die erbauliche Wirkung von Bildern doch nicht so rundweg in Abrede stellen könne[82]. Insbesondere, wenn man die entsprechende evangelische Perikope kurz zuvor gelesen habe, sei eine Darstellung der gallina evangelica oder des pastor humeris oviculam gestans – Butzer wählt absichtlich recht harmlose, halb symbolische Gegenstände als Beispiel – erfahrungsgemäß oftmals tröstlich und von Wert. Aber Zwingli läßt sich hier auf keinerlei ernsthafte psychologische Erwägungen ein[83]; er bleibt bei seiner strikten Entgegensetzung des Geistes und der Sinnlichkeit und

[76] Werke III 901 (De vera et falsa religione). [77] Werke IV 120.
[78] Werke IV 128 in Gwalthers Übersetzung. Es handelt sich hier um einen immer wiederholten Kernspruch.
[79] Werke III 170 (Christl. Antwort).
[80] Werke II 656 (Einleitung). [81] Werke IV 121.
[82] Werke VIII (CR 95) 170–180, Brief Nr. 333.
[83] Vgl. Werke III 170 f. (Christl. Antwort).

macht aus dem Vorrang und Vorgang des Wortes in der Verkündigung, den selbstverständlich auch Butzer nicht in Zweifel zog, praktisch seine exklusive Alleingeltung. Non licet imagine velut scriptura doceri [84]. Die Wittenberger Auffassung aller Zeremonien und somit auch der Bilder als Adiaphora, der auch Butzer im Grunde beigetreten war, bleibt für Zwingli unannehmbar [85].

Das gilt auch, ja es gilt seiner Meinung nach ganz besonders, wenn man bei dieser Frage die Lage des „Schwachen" mit in Rechnung stellt. Gewiß soll man diesen erst in Ruhe unterweisen und nicht etwa mit einem gewaltsamen Bilderstürzen den Anfang machen [86]. Dann aber gilt es, nicht etwa zuzuwarten, bis die letzten Ängste des „Schwachen" überwunden sind – so käme man niemals zum Ziel –, sondern umgekehrt, ihm jeden Anlaß künftiger Versuchung ganz zu nehmen, d. h. alle kirchlichen Bilder völlig abzutun [87]. Bei der biblischen Begründung dieser Forderung machen Zwingli nur die paulinischen Aussagen über den Genuß des Götzenopferfleisches einigermaßen zu schaffen. Sie spielen in der reformatorischen Diskussion der Bilderfrage auch sonst eine große Rolle, und Butzer hatte sich ausdrücklich auf sie berufen. Zwingli will die Analogie der Bilder mit dem Opferfleisch der Heiden nicht in Abrede stellen [88]; aber daß infolgedessen auch die Bilder gegebenenfalls „frei" bleiben dürften, kann er nicht zugeben.

Schließlich verfällt er auf den verzweifelten Ausweg, das entscheidende Wort, wonach der „Götze" für den „starken" Gläubigen ein „Nichts" sei (1. Kor. 8, 4), Paulus überhaupt abzusprechen und statt dessen seinen korinthischen Gegnern in den Mund zu legen. Und so behauptet er in aller Form, das Götzenopfer und dementsprechend auch die Bilder seien, wenn man sorgfältig

---

[84] Ebd. S. 194.

[85] Werke III 202 (De vera et falsa relig.) IV 122; VIII 193 (an Butzer).

[86] Vgl. Werke III 906 (De vera et falsa relig.): debet doctrina praecedere, imaginum autem abolito cum tranquillitate sequi; docebit autem omnia in omnibus caritas; IV 103, 139.

[87] Vgl. Werke IV 97 f., 103, 140 f.

[88] Werke IV 136 f.

zuhöre, im Sinne des Paulus gerade nicht „indifferent", sondern eindeutig verboten, und wir würden dementsprechend dann am freiesten sein, wenn wir ihnen und allen Dingen, die Gott verboten habe, bedingungslos fernblieben [89].

Man würde Zwingli gewiß nicht gerecht werden, wenn man hinter solchen Mahnungen einen Rest von Aberglauben wittern wollte, der die primitive Furcht vor dem vermeintlich dämonischen, sakralen Gegenstand noch immer nicht ganz überwunden habe. Zwingli denkt hier völlig vernünftig, und was ihn treibt, ist keine magische Angst, sondern die verständliche Sorge um die Treue und Festigkeit seiner eben erst dem Irrtum entrissenen jungen Gemeinden. Man muß gegenüber dem Teufel auf der Hut bleiben, daß er nicht wiederkehrt und, wie von ihm gesagt ist, womöglich „sieben noch bösere zu sich nehme und das Nachkommende böser werde denn das Erst. "[90] Die gegenteilige, vertrauensvolle Haltung wäre in Zwinglis Augen demgegenüber einfach frivol. Die Israeliten haben sich das goldene Kalb auch nicht aufgehoben, nachdem sie es nicht mehr anbeteten [91]. Bloße Warnungen vor dem Mißbrauch können jedenfalls nicht genügen. Man läßt doch auch – unbeschadet aller Mahnungen! – die Buben nicht ständig bei der Tochter herumsitzen [92]. „Der Mensch fällt von Natur an die Ding, die ihm in die Empfindnusse (= sensus) gestellt werden" [93], und „was anderen geschehen ist, das kann auch uns geschehen" [94]. In diesen praktischen, volkspädagogischen Rücksichten dürfte wohl das letzte Motiv für Zwinglis so mannigfach begründete schroffe Ablehnung aller kirchlichen Bilder zu finden sein. Wenn man sie an ihrem Orte beließe, so hieße das den eigenen Nachfahren den dauernden Anreiz zu Sünde, den Feinden womöglich die Hoffnung auf einen neuen Umschwung erhalten [95].

---

[89] Werke VIII 193 f.: Lege diligenter et invenies neque idolum neque idolothytum Paulo indifferens esse ... hac ratione maxime libri erimus, si ab idolis et omnibus, quae vetat deus, simus alienissimi.

[90] Werke IV 140. [91] Werke IV 109. [92] Werke IV 103 f.

[93] Werke IV 92. [94] Werke IV 104.

[95] Werke V 822 f. (Daß diese Worte).

Darum, wie man's auch drehen und wenden mag – die Bilder dürfen nicht geschont werden, sie müssen weg!

III.

Die Gedanken Zwinglis werden in der Folgezeit für alle reformierten Kirchen maßgebend. Wo sich die neue Zählung der Zehn Gebote durchsetzt, ist auch das Schicksal der Bilder entschieden. Jede Verehrung – nomine licet ac titulo antiquitatis, consuetudinis, devotionis, bonae intentionis aut alio praetextu quoviscunque [96] – ist untersagt, und die Aufstellung der Bilder in der Kirche kommt gleichfalls nicht mehr in Frage. Die meisten reformierten Bekenntnisschriften kommen mehr oder weniger ausführlich auf die Bilderfrage zu sprechen, meist ohne neue Gesichtspunkte ins Feld zu führen. Auch Calvin hat ihr ein eindrucksvolles Kapitel seiner Institutio gewidmet [97]. Die Fülle der bei Zwingli auftauchenden Gedanken ist hier im Gegensatz zu diesem in straffer Formulierung systematisch geordnet und zusammengefaßt. Zahlreiche klassische und patristische Zeugnisse werden ins Feld geführt – bis hin zu den 1549 im Druck erschienenen Libri Carolini, die die Ausgabe von 1550 noch auszuschöpfen sucht (14–16). Das alttestamentliche Bilderverbot wird mit allgemeineren religionsphilosophischen Betrachtungen über die Torheit des Götzendienstes (1–4) und seine geschichtliche Entwicklung (8 f.) unterstrichen; alle Abschwächungs- und Differenzierungsversuche werden schneidend zurückgewiesen [98]. Die Kritik an „luxus et obscoenitas" tritt dafür etwas zurück (7; 12). Tragend bleibt der Gedanke von dem unüberbrückbaren Abstand, der zwischen dem geistigen Wesen der göttlichen Majestät und den hinfälligen, kör-

[96] Großer Westminster-Katechismus 109.

[97] Instit. I, 11. Ich zitiere im folgenden nach der Ausgabe von P. Barth und W. Niesel, Joh. Calvini opera selecta III (1928), wo auch Verweisungen zu finden sind.

[98] So die Einschränkungen des Verbotes auf Statuen (4), die Unterscheidung von Latria und Dulia (11. 16), die Parallelisierung von auditus und aspectus (14).

perlichen Bildern besteht, die von Gott nur abführen können (1 f.): nihil inter eum, qui spiritus est, aeternus, incomprehensibilis et corpoream, corruptibilem mortuamque figuram simile est[99]. Es gibt, meint Calvin, wieder im Anschluß an die ikonoklastische Tradition, keine anderen wahrhaftigen Bilder und Ikonen als Taufe und Abendmahl, die Christus selbst mit seinen Worten geweiht habe (13). Da der Mensch von Natur zum Götzendienste neigt und das Fleisch nicht eher Ruhe gibt, als bis es ein Trugbild geschaffen hat, das ihm gleich sei (8), ist der Bilderdienst eine dauernde Gefahr, und die höchste Wachsamkeit dawider ist überall geboten.

Gelegentlich wird die Unterscheidung der götzendienerischen von den erlaubten Darstellungen der Kunst fortgeführt, die nach wie vor eine Gottesgabe genannt wird (12). Das zweite Gebot untersage einerseits generell jeden Versuch, Gott selbst, d. h. die Personen der heiligen Trinität, darzustellen, verurteile aber andererseits überhaupt jedes Bild, sofern es göttlich verehrt werden soll. Beide Gesichtspunkte sind auseinanderzuhalten[100]. Calvin unterscheidet im religiösen Bereich die rein repräsentativen Bilder, die den katholischen Kultus bestimmen und höchstens ein sinnliches Vergnügen wecken, von den illustrativen Darstellungen (historiae ac res gestae), denen er in docendo vel admonendo sogar einen relativen Wert zuerkennt (12). Trotzdem war Gregor der Große nicht wohlberaten, als er seine Lehre von den Bildern als den libri idiotarum entwickelte, und es bleibt bei Zwinglis

[99] Genfer Katechismus, Müller S. 130; ähnlich Bullinger in der Conf. helv. post. IV, Müller S. 174: quoniam vero Deus spiritus est invisibilis et immensa essentia, non potest sane ulla arte aut imagine exprimi, unde non veremur cum scriptura simulacra Dei mera nuncupare mendacia. Hier wird auch die Besonderheit des Christusbildes noch einmal berücksichtigt: tametsi enim Christus humanum assumpserit naturam, non ideo tamen assumpsit, ut typum praeferret statuariis atque pictoribus. Doch waren szenische biblische Darstellungen, auch aus dem Leben Jesu, außerhalb des Kirchenraumes bei den Reformierten durchaus nicht verpönt; gegen L. Réau, Iconographie de l'art chrétien (1955) 454.

[100] So das Erlauthaler Bekenntnis, Müller S. 370.

dogmatischem Grundsatz, alles sei futile adeoque mendax, quicquid ex imaginibus homines didicerint (5). So werden die Bilder aus dem eigentlich geistlichen Bereich völlig hinausgedrängt; nur im bürgerlich-„politischen" Leben behalten sie ihr Recht [101]. Hier mögen auch „die Bildnissen Christi oder der Heiligen" geduldet werden, „entweder zum Gedächtnis ihrer Historien oder die Häuser und Gebäude fürnehmer Leute zu schmücken oder zu einer ehrlichen und zugelassenen Lust der Augen, so schöne und wohlproportionierte Bildnis gerne sehen" [102]. Aber auch so noch wäre es verkehrt, das Kunstgebilde auch nur als eine echte Verherrlichung des Schöpfungswerkes gelten zu lassen. „Wahrlich, Himmel und Erde, und was darinnen, sind herrlichere Gebilde Gottes", und wen diese nicht bewegen, „demselbigen wird eigentlich das hiezu nichts helfen, daß durch menschlich Gedicht den Geschöpfen Gottes ihr Gestalt geändert wurdt und angerichtet, daß Stein, Holz, Metall und dergleichen Materi nit mehr ihr eigen Gestalt, wie ihnen die Gott geben, sondern Menschen-, Tier- und ander Ding Angesichter haben." Denn derlei Dinge haben den Menschen von jeher nur „von Betrachtung göttlichs Tuns in seinen Werken auf solch Menschengedicht abgezogen" [103].

Es versteht sich, daß die hier vorgelegten Proben aus Calvin und den Bekenntnisschriften nicht alles enthalten können, was in der reformierten Theologie gelegentlich über Kunst und Bilder

---

[101] Vgl. das Erlauthaler Bekenntnis, Müller S. 320: imagines civiles in usus politicos fabrefactas per artifices approbamus.

[102] Consensus Bremensis, Müller S. 793. Der Text fügt noch hinzu, daß sie übrigens ganz verschieden „formiert und gebildet" würden und von einer historischen Zuverlässigkeit, wie sie besonders in der Ostkirche behauptet wurde, gar keine Rede sein könne.

[103] Conf. Tetrapol, Müller S. 77; ähnlich Conf. helv. post. IV, ebd. S. 174. Es ist mir bisher nicht gelungen, die Herkunft dieses Gedankens zu entdecken. Man möchte an Laktanz denken, der in solchem Zusammenhang gerne zitiert wird. Aber soweit ich sehe, konfrontiert dieser die Kunstwerke immer nur mit der lebendigen Schönheit des Menschen, nicht der Natur im allgemeinen. Dies wäre in der Polemik gegen das Heidentum in der Tat auch gefährlich gewesen.

gedacht und geäußert sein mag. Aber für die dogmatische Grundhaltung dürften sie bezeichnend sein. Es besteht eine feste und einheitliche Tradition, die durch das ganze 16. und 17. Jahrhundert dieselbe bleibt.

IV.

Blickt man auf Luthers Stellung zu den Bildern, so ist sie in den Anfängen von der Zwinglis äußerlich kaum unterschieden [104]. Auch Luther geht es primär nicht um ein Kunstproblem, sondern um die Frage nach dem rechten Gottesdienst. Auch er hatte zunächst vor allem eine Reform der Messe im Auge und wurde erst durch Karlstadt und die von ihm unterstützten Bilderstürmer dazu genötigt, auf die Bilderfrage einzugehen. Und auch er kehrt sich nicht nur gegen den Bildersturm, sondern vor allem gegen die katholischen Mißbräuche, die ihn hervorgerufen haben. Die Mißbräuche rechtfertigen den Vorwurf einer Verehrung des heiligen Bildes selbst, nicht etwa bloß der dargestellten Person, obschon auch Luther die massive Verwechslung beider für eine extreme Ausnahme ansieht, die praktisch kaum in Betracht kommt [105]. „Ich meine, es sei kein Mensch oder gar wenig, der nicht das Verständnis habe: das Kruzifix, das da steht, ist mein Gott nicht – denn mein Gott ist im Himmel –, sondern nur sein Zeichen." Luther warnt die Stürmer, die Altgläubigen mit so primitiven Argumenten schlagen zu wollen, „daß sie wohl sagen sollten, du wärest unsinnig, der du ihnen Schuld gibst, sie beteten Holz und Stein an" [106]. Und auch Luther beruft sich in einem sozialkritischen

---

[104] Eine reiche Stellensammlung für alle „Luther und die Kunst" betreffenden Fragen findet sich bei H. Preuss, Martin Luther der Künstler (1931).

[105] Daß die Lösung der Bilderfrage insoweit keine dringende Angelegenheit mehr darstellt, ist nicht nur Luthers persönliche Meinung. Auch die Instruktion für die kurfürstlichen Räte vom Februar 1522 meint, daß „der gemeine Mann zu Wittenberg davon ein ziemlichen Verstand aus den vielen Predigen empfangen" habe (H. Barge, Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung Anfang 1522 [1912] 27).

[106] WA X 3, 31 (Invocavitpredigten); 2, 34 (Von beiderlei Gestalt).

Sinne auf die „Liebe", wenn er „pompa" und „luxus" des herrschenden Kultus im Bilderwesen und ganz besonders im Kirchenbau verurteilt. Später denkt er einmal daran, sogar die Kelche und die kostbaren Monstranzen einzuschmelzen, um auf diesem Wege Stipendien für die Studenten zu gewinnen [107]. Die Armen sind auch für ihn die lebendigen Tempel, die vor allem zu versorgen sind [108]. Das ist kein neuer Gedanke; Luther weiß, daß beispielsweise schon die heilige Elisabeth nicht anders geurteilt hat [109].

Aber diese geläufigen Motive stehen bei ihm nur am Rande; vollends die Gefahr eines abergläubischen „Götzendienstes", gegen den Zwingli und alle Reformierten so unermüdlich zu Felde ziehen, hat Luther theologisch überhaupt kaum beschäftigt. Nicht die vermeintliche „Anbetung" der Bilder ist für ihn der Anstoß, sondern – nicht anders wie in der Messe – vielmehr der falsche Heilsglaube, welcher meint, durch Stiften von Bildern, Kirchen und dergleichen bei Gott Verdienste sammeln zu können. Damit wird das Werk Christi und der eigentliche christliche Glaube verraten. Dies ist der „Hauptmißbrauch", dessen die Papisten „voll, voll sticken": sie meinen, „ein gut Werk und Gott damit einen Dienst zu tun". Dieser „Unglaube", den die Gegner natürlich weit von sich weisen, muß doch in ihren und in allen Herzen sein, „wo der rechte Christenglaube nicht ist" [110]. Von ihm lebt das ganze Bilderwesen in allererster Linie. „Meinet ihr, Herzog Friedrich ‚der Weise', der Bischof Albrecht von Halle würden so viele silberne Bilder in die Kirchen gestiftet haben, wenn sie meinten, es sollte vor Gott nichts gelten? Ja, sie würden es unterlassen." [111]

So fällt bei Luther alles Schwergewicht nicht auf die Verehrung der Bilder, sondern auf das Stiften, Schenken, das Gründen von Kirchen usw.; denn daran klammert sich das Verdienststreben.

---

[107] WA Br X 558 (an Herzog Ernst zu Sachsen).
[108] Vgl. schon WA I 246 (Sermon v. Ablaß), 598 (Resolutiones).
[109] WA X 1, 1 S. 257 f. (Kirchenpostille).
[110] WA X 2, 34 (Von beiderlei Gestalt).
[111] WA X 3, 31 f. (Invocavitpredigten).

Die Bilder sind nicht zu verbrennen, aber ausdrücklich zu verurteilen, ne fiducia in illis ponatur [112]. Dennoch ist Luthers praktische Stellungnahme zu den Kirchenbildern zunächst von der Zwinglis, wie gesagt, kaum verschieden. „Non quod faveam idolis!" [113] „Ich wollt, es wären keine auf den Altaren" [114], und „wenn man sie anbetet, so sollte man sie zerreißen und abtun" [115]. Es wäre besser, „wir hätten derselbigen Bilder gar keins um des leidigen vermaledeiten Mißbrauchs und Unglaubens willen. Ich bin ihnen auch nicht hold" [116]. Noch 1525 erklärt sich Luther mit einer ordnungsmäßigen Entfernung von Bildern aus der Kirche völlig einverstanden [117]. Da, wo es sich um in seinem Sinne gotteslästerliche Darstellungen handelt, hat er zeitlebens nicht anders gedacht. Das gilt z. B. für die Parallelisierung des Erlösungswerkes Christi mit dem Leben des heiligen Franz [118] oder für die klerikalen Darstellungen vom Schiff der Kirche, das nur mit Priestern und Mönchen bemannt ist, oder für gewisse Bilder Mariens [119], wo sie als mediatrix den zornigen Christus versöhnen soll [120], natürlich auch für die blutenden Kruzifixe und ähnlichen groben Unfug [121].

Aber im Gegensatz zu Zwingli steht Luther ein Gedanke von Anfang an fest und wird in der Abwehr der Bilderstürmer zunehmend stärker betont: Bilder als solche sind auch in der Kirche nur ein Adiaphoron, „weder gut noch böse" [122], und ihre Entfer-

---

[112] WA Br. II 474 (an Hausmann).

[113] WA XVI 439 (Predigt).

[114] WA X 2, 33 (Von beiderlei Gestalt).

[115] WA X 3, 28 (Invocavitpredigten).

[116] WA X 3, 26 (Invocavitpredigten).

[117] WA XVIII 68 (Himml. Propheten).

[118] TR 2649; vgl. 1692, 1823. WA LIII 406 ff.

[119] Von der heilsmittlerischen Funktion der Heiligen zu unterscheiden ist der Conformitas-Gedanke, der auch in der Kunst der Reformationszeit eine Rolle spielt; vgl. R. H. Bainton, Dürer and Luther as the Man of Sorrows; The Art Bulletin 29 (1947) 269 ff.

[120] WA X 1, 2 S. 434 (Postille); XXXIII 83; XLVII 257, 276 (Predigten).

[121] Chr. Rogge, Luther und die Kirchenbilder seiner Zeit (1912) 15 ff.

[122] WA X 3, 35 (Invocavitpredigten).

nung kann infolgedessen nicht einfach zu einem Gesetz gemacht werden. Es wäre doch – zunächst klingt die Formulierung noch äußerst zurückhaltend – immerhin denkbar, „möglich, daß es einen Menschen geben mag, der die Bilder recht gebrauchen kann“ [123]. Dann aber gilt der alte Satz, daß auch der Mißbrauch, der abusus, den usus nicht aufheben kann. Sonst müßten wir auch den Wein und die Weiber, das Silber und das Gold verbieten und vernichten; wir müßten die so oft zu Unrecht angebeteten Gestirne vom Himmel reißen, ja wir müßten uns selber umbringen; „denn wir haben keinen schädlicheren Feind als unser Herz“ [124].

Das alttestamentliche Bilderverbot, das ihm natürlich sofort entgegengehalten wird, macht auf Luther merkwürdig wenig Eindruck. Denn das Gesetz als solches ist für die Christen ja nicht mehr in Kraft; es gilt nur noch soweit, als es das ewige und „natürliche“ Gesetz Gottes zum Ausdruck bringt, mit dem das Gesetz Moses und auch der Dekalog nicht einfach identisch sind. Das Bilderverbot ist vielmehr wie das Sabbathgebot lediglich als „eine zeitliche Ceremonia“ zu beurteilen, die wohl die Juden, aber nicht uns etwas angeht [125]. Das ist eine Abgrenzung, die – ohne die besondere Form der Begründung – an die altkirchliche Theologie der Bilderfreunde erinnern kann. Diese hatten in der rechten Form der Bilderverehrung gerade den entscheidenden Fortschritt gesehen, der das Christentum als Religion einerseits vom Heidentum geschieden und andererseits auch über das Judentum hinausgeführt hatte. Luthers Standpunkt ist weniger eindeutig; die Gesichtspunkte zur Beurteilung des Alten Testaments gehen bei ihm gelegentlich etwas durcheinander. Neben der Beurteilung des Bildverbotes als einer bloßen Zeremonie, die so gut wie die Beschneidung heute erledigt sei, findet sich ebenso der Gedanke, den Juden wäre nur das Gottesbild oder das Anbeten irgendwelcher Darstellungen an Gottes Statt verboten worden und tatsächlich gäbe es auch im Alten Testament kein radikales und umfassendes

[123] WA X 3, 35 (Invocavitpredigten).

[124] Ebd. S. 33 f. Zahlreiche Parallelen bei Preuss, a.a.O. S. 55 f.

[125] WA XVIII 81 f. (Himml. Propheten).

Bildverbot [126]. In solchem Zusammenhang spielt dann auch die traditionelle Berufung auf die eherne Schlange, die Cherubim an der Bundeslade [127], im Neuen Testament auf die „Zwillinge", d. h. die Dioskuren am Schiff des Paulus, und dergleichen eine Rolle. Weil Luther mit der ganzen Frage nach der Erlaubtheit der Bilder längst fertig war und sie praktisch nie besonders wichtig genommen hat, verfährt er in der exegetischen Begründung seines Standpunktes wie auch sonst gelegentlich auffallend unbesorgt.

Aber Luther bleibt nicht in der Defensive. Er zieht sofort mit grundsätzlicher Leidenschaft gegen die Forderungen der Wittenberger Bilderstürmer zu Feld, die an diesem Punkt durchaus mit den Forderungen Zwinglis und aller Reformierten zusammenstimmen. Bei dem Tumult als solchem will sich Luther nicht lange aufhalten; der wäre „wohl einer guten Straf wert" gewesen, gehört aber nicht zur eigentlichen „Sache" [128]. Es geht auch nicht um die Bilder als solche, sondern darum, daß die Bilderfeinde aus der Freiheit der Christen wieder ein Müssen gemacht haben und das verbieten wollen, was Gott nicht verboten hat. So verstricken sie die Gewissen der Christen erneut in menschliche Gesetze und „morden" die Seelen [129]. Sie sind „ebenso närrisch wie der Papst" [130] und meinen mit dem Bilderstürmen ein ebenso verdienstliches Werk zu tun wie die Papisten mit dem Bilderstiften. Auf diese Weise wird aber aus einer an sich belanglosen, neutralen Sache „das Allerhöchste" [131]. Grundsätzlich sind alle Zeremonien „frei", und man kann es mit den Bildern wie mit den Gewändern, Kerzen usw. nach Belieben halten. „Aber daß wir alten Narren in Bischofshüten und geistlichem Gepränge daher gehen und machen

[126] So schon WA X 2, 33 (Von beiderlei Gestalt); XVIII 68 (Himml. Propheten.

[127] Für die alte Kirche vgl. N. H. Baynes, a.a.O. S. 230 ff. Eine Auseinandersetzung mit diesem Argument begegnet natürlich auch bei Zwingli, Calvin und den späteren reformierten Polemikern.

[128] WA X 2, 33 (Von beiderlei Gestalt).

[129] WA XVIII 73 (Himmel-Propheten).

[130] WA X 3, 42 (Invocavitpredigten).

[131] WA XVIII 73 (Himml. Propheten).

Ernst daraus, ja nicht allein Ernst, sondern Artikel des Glaubens, daß es muß Sünde sein und Gewissen martern, wer solch Kinderspiel nicht anbetet – das ist der Teufel selbst!“ [132]

Dazu kommt noch das im engeren Sinne seelsorgerliche Problem. Es wäre, meint Luther in dieser frühen Zeit, gewiß schön, wenn die Bilder abgetan wären „um des falschen Vertrauens willen“. „Nun aber die Herzen noch daran hängen mit Unwissen und Fahr, so kann man sie nicht zerreißen, man zerreißet die Herzen auch mit.“ [133] Es geht nicht darum, die sinnliche Ablenkung der Bilder aus dem Blick zu räumen, sondern das „Herz“ zu treffen. Dahin reicht aber kein übertölpelnder Bildersturm, sondern allein die Predigt von Gottes Wort. Mit dieser Predigt würde sich praktisch alles von selbst erledigen. „Wenn der gemeine Mann weiß, daß es nicht Gottesdienst ist, Bildnis zu setzen, wird ers wohl nachlassen ohne dein Treiben und sie nur von Lust wegen oder um Schmuck willen an die Wände malen lassen oder sonst brauchen, daß ohne Sünd sei.“ [134] Andernfalls trifft man wohl die unschuldigen Bilder, aber nicht den Mißbrauch [135], der mit ihnen getrieben wird. Man soll also „keine Neuerung einrichten, es sei denn das Evangelium durch und durch gepredigt und erkannt [136], und danach werden die Bilder von selbst dahinfallen oder gar keinen Schaden mehr tun. Praktisch bleiben sie so meist an ihrem Platz. Luther denkt, wie gesagt, nicht an den „Götzendienst“, d. h. die Bilderverehrung, die ihm keine ernsthafte Gefahr bedeutet [137], und empfiehlt darum gerade die Haltung des Abwartens,

---

[132] WA XXX 2, 353; Hier, in der „Vermahnung an die Geistlichen ... auf dem Reichstag zu Augsburg“ ist das wieder in der antikatholischen Front gesagt.

[133] WA Br. II 514 (an Leopold zu Stolberg).

[134] WA X 2, 34 (Von beiderlei Gestalt); noch etwas derber WA XXXVI 50 (Predigt): „Sollts denn kein gut Werk sein, Bilder machen, so mache der Teufel Bilder und gemalt Tafeln; ich will fortab mein Geld wohl behalten oder besser anlegen.“

[135] WA X 2, 33.

[136] WA X 3, 45 (Invocavitpredigten).

[137] Im Gegensatz zum entscheidenden Verdienststreben wäre es „die ge-

die Zwingli als halbe Maßnahme verurteilt und heftig bekämpft hatte. Man begreift, daß es sich bei diesem Gegensatz in erster Linie um die notwendigen Auswirkungen des beiderseits verschiedenen Ausgangspunktes handelt, nicht um die oft betonte Verschiedenheit eines vermeintlich konservativeren oder „radikaleren" Temperaments. Luther kann die Bilder darum ohne weiteres als „frei" nehmen, und ohne Mühe findet er auch den richtigen Zugang zu den paulinischen Texten, mit denen sich Zwingli so gewaltsam und ergebnislos hin- und hergequält hatte.

Luthers Urteil steht in den Grundzügen schon 1522 völlig fest, und die spätere Auseinandersetzung mit den „Schwärmern", vor allem die große Abrechnung mit Karlstadt in der Schrift „Von den himmlischen Propheten" (1524/25), hat die Linien nur allseitig weiter ausgezogen. Sie trifft auch Zwingli und die späteren Reformierten, deren Standpunkt in dieser Frage theoretisch mit Karlstadt übereinkommt, während Butzers Auffassung trotz der in der Praxis „bilderfeindlichen" Folgerung und einiger interessanter Besonderheiten der Substanz nach mit Luthers Gedanken identisch ist[138]. Diese werden im ganzen Einflußgebiet der Wittenberger Reformation bereitwillig aufgenommen und mitunter auch auf Religionsgesprächen mit den Reformierten erörtert. Aber im allgemeinen tritt die Bilderfrage hinter den kontroverstheologischen Hauptpunkten wie Abendmahl und Prädestination doch stark in den Hintergrund. Luther selbst hat die Schwärmer vor allem in der Sakramentslehre bekämpft und die Bilderfrage dabei nur noch gestreift.

Trotzdem hat sich sein Verhältnis zu den Bildern mit der Entfaltung seiner Theologie und der fortschreitenden kirchlichen Konsolidierung in den nächsten Jahren weiter entwickelt, ja es tritt ein Umschwung ein, der sich in etwa mit dem entsprechenden

---

ringste ‚Ursache' ", die Bilder abzutun: WA X 3, 31 (Invocavitpredigt); ähnlich an Leopold zu Stolberg, WA Br. II 514.

[138] Originell ist sein Gedanke, daß die Entfernung der Bilder grundsätzlich Sache der Kirche und ihrer prophetischen Führer sei. Nur subsidiär kommt die Obrigkeit dafür in Betracht.

Umschwung in der alten Kirche seit Konstantin vergleichen läßt: an Stelle der scharfen Kritik und zögernden Zulassung der Bilder tritt ihre Anerkennung und ihre Empfehlung für den kirchlichen Gebrauch. Das bedeutet bei Luther durchaus keinen Widerruf seiner anfänglichen Stellungnahme. „Mißbrauch und falsche Zuversicht an Bilden habe ich allezeit verdampt und gestraft ... Was aber nicht Mißbrauch ist, habe ich immer lassen und heißen bleiben und halten, also daß mans zu nützlichem und seligem Brauch bringe." [139] Die grundsätzliche Bestimmung der Bilder als „Adiaphora", d. h. als in keiner Weise heilsnotwendiger oder für den Kultus unentbehrlicher Größen, bleibt also bestehen. Nur tritt jetzt die polemische, vorzüglich gegen den katholischen „Mißbrauch" gerichtete Deutung zurück, und die entgegengesetzte, apologetische Betonung des rechten, von den Schwärmern geleugneten „Brauches" wird vorherrschend. Bilder und dergleichen „halt ich frei! Wer da will, der mags lassen – wiewohl Bilder aus der Schrift und von guten Historien ich fast nützlich, doch frei und wilkörig halte. Denn ichs mit den Bilderstürmen nicht halte" [140]. Luther hätte jetzt mit Dürer sagen können, daß „Gemäl mehr Besserung dann Ärgernus bringt, so ehrbarlich, künstlich und wohl gemacht ist" [141]. Er folgt damit aber nicht einfach dem kirchlichen Bedürfnis und dem Zeitgeschmack. Gerade seine positiven Gedanken über das Recht der Bilder wurzeln im Innersten seiner tiefsinnig-originellen Theologie und Anthropologie.

Zunächst jedoch ist der natürliche Nährboden seiner Bildlehre zu beachten, ich meine: Luthers angeborene Aufgeschlossenheit und Freude an allen Erscheinungen des Schönen, auch im Bereich der bildenden Kunst. Er äußert sie nicht so humanistisch bewußt wie Zwingli; aber auch er kann gelegentlich die Kunstblüte seines Jahrhunderts rühmen, und er freut sich eben an schönen Bildern, etwa Dürers und vor allem natürlich Cranachs, die ihm zu Ge-

---

[139] WA X 2, 459 (Passional).

[140] WA XXVI 509 (Vom Abendmahl).

[141] Unterweisung der Messung (1525), zitiert bei Preuss, a.a.O. S. 56.

sicht kommen. Die Art, wie Luther sein Wohlgefallen ausspricht, ist durchaus naiv und ohne jede Spur höherer künstlerischer Bildung und Reflexion. Er rühmt die Farbigkeit oder die „Natürlichkeit" einer Darstellung; er freut sich besonders an gelungenen Porträts – es könnte ja sein, daß ein Mensch Christus selbst einmal ähnlich sieht, so wie es Lukas von Stephanus berichtet [142]. Aber entscheidend ist, daß Luther die Sprache der Bilder ohne weiteres versteht, und er hat kein pseudodogmatisches Interesse daran, sie zu leugnen. So ist es ihm von vornherein unmöglich, Zwinglis abstruse Urteile über die angebliche religiöse Unfruchtbarkeit der Bilder für das andächtige Gemüt irgendwie mitzumachen. Luther fühlt, was ihm der Christus, der mit ausgebreiteten Armen am Kreuze hängt, sagen möchte, quasi nos verbis ... vocaret: venite ad me omnes [143]. Eine allegorische Darstellung von lex, mors und peccatum ist für ihn ein „tröstlich pictura" [144]. Oder er erblickt das Christkind in Mariens Armen und meint: wenn der erwacht, „er wird uns wahrlich fragen, was und wie wirs gemacht und getrieben haben" [145]. Das Wort Christi ist Luther im Christusbild gegenwärtig, so wie umgekehrt der ganze Greuel der Papisten schon in ihren Bildern zum Vorschein kommt [146]. Wort und Bild gehören zusammen; das Bild kann dem Worte zu Hilfe kommen: „videtis, wie mans malet an die Wand!" [147] Zu irgendeinem Purismus besteht danach keinerlei Neigung. Luther läßt das Marienbild, ja im Grunde auch das Heiligenbild gelten, sofern es nur eine gute, evangelische Erinnerung mit sich bringt: „Man lasse nur ein Kruzifix oder ein Heiligenbild ... [148] zum Ansehen, zum Zeugnis, zum Gedächtnis, zum Zeichen." [149] Besonders für Christophorus, in dem Zwingli den heidnischen „Polyphem" entdecken wollte, hat er in diesem Sinne eine

---

[142] WA XL 2, 485 (45. Psalm).
[143] WA XLVIII 169 (Bucheintrag).
[144] WA IL 772 (Predigt).
[145] TR 1755.
[146] WA XXXIV 2, 226 (Predigt).
[147] WA XXXVI 159 (Predigt).
[148] Das „Heiligenbild" (= heiliges Bild) ist in Luthers Sprachgebrauch allerdings nicht notwendig das Bild eines „Heiligen".
[149] WA XVIII 80 (Himml. Propheten).

gewisse Sympathie [150]. So sind ja auch die lutherischen Kirchen besonders mit den Bildern der Patronatsheiligen im allgemeinen weitherzig verfahren [151].

Dazu tritt nun auch bei Luther je länger um so mehr der volkspädagogische Gesichtspunkt in seine Rechte. Er wirkt sich bei ihm genau im entgegengesetzten Sinne aus wie bei Zwingli. Luther weiß natürlich sehr wohl, daß es besser ist, das, was die Bilder lehren, im Herzen als bloß vor Augen haben [152], und daß eine Darstellung, wie man sie „gerne" sieht, in ihrem Sinne auch erklärt und verstanden sein muß [153], um in der Kirche das zu leisten, was sie leisten soll. Aber die Kinder und das Volk müssen in einer möglichst anschaulichen Art unterwiesen werden. „Vulgus libentius videt ein gemalt Bild quam bene scriptum librum et libenter audiunt fabulam [154]. Wollte man ihm alle „Merk"- und „Spiegelbilder" nehmen, so könnte man auch die Spiegel und Kinderpferdchen verbieten [155]. „Fürwahr, man kann dem gemeinen Mann die Wort und Werk Gottes nicht zu viel oder zu oft furhalten. Wenn man gleich davon singet und saget, klinget und predigt, schreibt und lieset, malet und zeichnet, so ist doch der Satan immerdar allzustark und wacker, dasselbige zu hindern und unterdrükken." [156] Überall, in Kirchen, Friedhöfen, Häusern und Stuben sollte die heilige Geschichte, mit Sprüchen erläutert, zu finden sein. „Es ist ja besser, man male an die Wand, wie Gott die Welt schuf, wie Noah die Arca bauet und was mehr guter Historien sind, denn daß man sonst irgend weltliche und unverschämte Dinge malet; ja wollte Gott, ich könnte die Herren und Reichen dahin bereden, daß sie die ganze Bibel inwendig und auswendig an den Häusern vor jedermanns Augen malen ließen – das wäre ein christlich Werk." [157]

---

[150] Preuss, a.a.O. S. 38, 272.

[151] Fr. Buchholz, Protestantismus und Kunst im 16. Jahrh. (1928) 71.

[152] WA XLVII 60 (Predigt). [153] WA XLVI 678, 683 (Predigten).

[154] WA XL 1, 548 f. (Gal. Comm.).

[155] WA XXVIII 677 f. (Predigt). [156] WA X 2, 458 f. (Passional).

[157] WA XVIII 82 f. (Himml. Propheten).

Bekannt sind Luthers Bemühungen um eine richtige Illustration der Bibel. Auch das erinnert an die alte Kirche, die schon früh das illustrierte Buch in den Dienst ihrer Werbung gestellt hat[158]. Luther träumt von der Möglichkeit einer vollständigen Bilderbibel, „daß ein solch Büchlein ein Laienbibel wäre und hieße“ [159]. Er macht Angaben, was auf den Holzschnitten der illustrierten Bibeln zu sehen sein soll, korrigiert Fehlerhaftes und zeichnet selbst kleine Skizzen als Vorlage[160]. Während Luther den Künstlern, denen das Lügen wie den Poeten erlaubt sei[161], sonst ihre Freiheit läßt, verlangt er hier bezeichnenderweise die äußerste Korrektheit der Wiedergabe, gelegentlich auch auf Kosten der künstlerischen Vollkommenheit[162], und Preisgabe aller willkürlichen Zutaten. Er wünschte, heißt es, „daß man aufs einfältigst den Inhalt des Texts sollt abmalen und -reißen, und wollt nicht leiden, daß man überlei und unnütz Ding, das zum Text nicht dienet, sollt dazu schmieren“ [163]. Es freute ihn zu hören, daß auch Dürer solche Bilder gelobt habe, die „aufs einfältigste und fein schlicht gemacht wären“, so wie auch er nur „Lust hätte zu Predigten, die fein einfältig einher gingen, da einer verstehen könne, was man predigte“ [164]. Interessant ist die Warnung, man solle den Teufel nicht in äußerlicher Weise möglichst scheußlich darzustel-

---

[158] „Während sich das eigentliche ‚schöne Buch‘ der Antike nicht aus technischen, sondern ästhetischen Gründen ... gegenüber einer weitergehenden Aufnahme von Textillustrationen ablehnend verhielt“: H. Gerstinger, Art. „Buchmalerei“ im Reallex. f. Antike u. Christentum II (1954) 735.

[159] WA X 2, 458 (Passional).

[160] Vgl. H. Preuss, a.a.O. S. 20 ff.; K. Galling, Die Prophetenbilder der Lutherbibel, EvTh. 6 (1946/47) 273 ff.

[161] WA XLVI 403 (Predigt); vgl. TR 6261: „pictores boni, die malen ein Person viel hübscher, denn sie ist.“

[162] Vgl. z. B. WA XLVI 730 (Predigt): aus des richtenden Christi Munde geht kein Lilienstengel, sondern ein Prügel, und dieser gehört auf dieselbe linke Seite wie das Schwert: die Symmetrie ist zerstört; ebenso WA VIII 677 f. (Treue Vermahnung).

[163] So die Aussage von Luthers Korrektor in der Lufftischen Druckerei, Preuss, a.a.O. S. 25.

[164] TR 7036.

len suchen, sondern lieber nach dem Bilde eines verlorenen Menschen [165]. Und Christus soll weniger als schrecklicher Richter gemalt werden, „daß man ihn auch nicht gerne ansehen möchte“ [166], sondern freundlich, lockend und süß [167]. Man sieht, wie die künstlerische Darstellung ganz in den Dienst der evangelischen Verkündigung gestellt wird und von ihrem besonderen Anliegen her Weisungen empfängt.

Nur gelegentlich führen Luthers ikonographische Bemerkungen noch weiter und enthüllen vom reformatorischen Glauben aus neue Möglichkeiten der künstlerischen Gestaltung. Das gilt z. B. von den oft zitierten Sätzen des Magnifikat über die rechte Darstellung der Jungfrau Maria. Luther tadelt die Meister, „die uns die selige Jungfrau also abemalen und vorbilden, daß nichts Verachts, sondern eitel große, hohe Ding an ihr anzusehen sind . . ., damit sie uns blöd und verzagt machen“. Es gilt vielmehr zu zeigen, „wie in ihr der überschwengliche Reichtum Gottes mit ihrer tiefen Armut, die göttliche Ehre mit ihrer Nichtigkeit, die göttliche Würdigkeit mit ihrer Verachtung, die göttliche Größe mit ihrer Kleinheit, die göttliche Güte mit ihrem Unverdienst, die göttliche Gnade mit ihrer Unwürdigkeit zusammen kommen sind“ [168]. Das Mittelalter hatte das Arme und Häßliche im wesentlichen doch nur als Kontrast gegen das Begehrenswerte, und um Mitleid zu erregen, zur Darstellung gebracht. Man denkt unwillkürlich an Rembrandt, der Luthers evangelisches Programm in gewisser Weise zur Erfüllung gebracht hat [169]. Aber Rembrandts andeutende, nur vom Seelischen erhellte Darstellung der Wirklichkeit ist andererseits von Luthers konkreter, die Objekte möglichst klar und bestimmt fassender Art besonders weit entfernt und atmet wohl auch einen anderen Geist. Geschichtlich näher liegt der Vergleich mit Dürer [170].

[165] Belege bei Preuss, S. 43.

[166] WA XLVII 277 (Predigt); weitere Belege bei Preuss, S. 35 f.

[167] Auch seine Wunden sollen nicht zu drastisch und abstoßend hervortreten: WA IL 159 (Predigt).

[168] WA VII 569 f.

[169] Vgl. K. Holl, Ges. Aufsätze z. Kirchengesch. I (1932[6]) 541 f. („Die Kulturbedeutung der Reformation“).

[170] Vgl. Fr. Gerke, Der Christus Dürers und Luthers, Glaube und Volk, 1936, S. 78 ff.

So wird der alte Gedanke der biblia pauperum von Luther mächtig aktiviert [171]. Er bleibt nicht bei der Bibelillustration stehen. Auch die derben „Kampfbilder", die Karikaturen gegen das Papsttum und die Mißstände der alten Kirche gehören natürlich in diesen Zusammenhang. Das Mainzer Blutgericht an Erzbischof Albrechts Finanzberater Schönitz sollte nach Luther nicht bloß mit Worten berichtet, „sondern auch an die Gerichtshäuser und Rathäuser gemalet werden", gewissermaßen als abschreckendes Beispiel einer verkehrten Justiz [172]. Luther ist sich über die propagandistischen Möglichkeiten, die gerade das Bild beim Volke hat, durchaus im klaren. Allein wir lenken nun wieder in den inneren, theologischen Bereich zurück. Gerade hier ist seine Bilderlehre am ursprünglichsten zu Hause, und hier wird es auch klar, daß Luthers positive Einstellung zum Bilde durchaus nicht nur praktisch-pädagogisch, sondern im strengen Sinne theologisch zu verstehen ist. Das heißt, sie hat nicht nur die „rudes", die Kinder und Ungebildeten im Auge, sondern sie bezieht sich grundsätzlich auf die Eigenart der menschlichen Natur als solcher und auf die Eigenart von Gottes Handeln mit ihr. Das geht über die lateinische, didaktische Bilderlehre hinaus und erinnert wieder an die Theorien des griechischen Ostens. Nur ist das Verständnis der Schöpfung und Offenbarung, das für Luther dabei leitend ist, auch dort nicht zu

---

[171] Daraus ergibt sich vor allem die Neigung zur fortlaufenden Illustration. Bildzyklen bedecken auch die Kirchenwände. Doch kommen für die Auswahl auch liturgische und dogmatische Gesichtspunkte in Betracht. Für den Altar empfiehlt Luther besonders Darstellungen des Abendmahls, „mit großen güldenen Buchstaben umher geschrieben, daß sie für den Augen stunden, damit das Herz daran gedacht, ja auch die Augen mit Lesen Gott loben und danken müßten": WA XXXI 1, 415 (111. Psalm). Der gelegentlich begegnende Ersatz des Bildes durch die Schrift ist dagegen nicht mehr lutherisch; vgl. zu dieser Erscheinung Kl. Lankheit, Dürers „Vier Apostel", ZThK 49, (1952) 238 ff., besonders S. 249 ff. Auf die dogmatische Bedeutung der zahllosen Darstellungen Jesu, der die Kinder zu sich ruft, hat Chr. O. Kibich, Lucas Cranach's Christ blessing the children a problem of Lutheran iconographie, überzeugend hingewiesen: Art Bull. 37 (1955) 196 ff.

[172] WA L 412 (Wider Bischof Albrecht).

finden. Sie ist der eigentümlich „lutherische", vor allem im Kampf mit den Schwärmern theologisch gesicherte Grund, auf den die Rechtfertigung des Bildes nunmehr gestellt wird – auch und gerade in einer erneuerten Kirche des „Worts".

Schon Zwingli war von altgläubiger Seite entgegengehalten worden, sein Kampf gegen die anthropomorphe Verbildung des Heiligen könne gar nicht zum Ziele führen, da wir uns da, wo die äußeren Bilder unterdrückt werden, von dem, was wir verehren, zum mindesten innerlich trotzdem ein Bild machen müßten. Er ließ sich dadurch nicht anfechten und gab die etwas massive Antwort, diese unsere Phantasiegebilde beteten wir ja auch nicht an [173]. Auch Calvin rechnet mit der unausrottbaren Schwäche der menschlichen Natur, die es wagt, sich von Gott selber ein Bild zu machen. Dies ist gerade die tiefste Wurzel alles Götzendienstes: hominis ingenium perpetuam, ut ita loquar, esse idolorum fabricam [174]. Aber daraus folgt nur, daß wir um so mehr auf der Hut sein müssen, und der Große Westminster Katechismus läßt in diesem Sinne ausdrücklich auch die „innerliche", in animo et mente nostra erfolgende Vorstellung Gottes „verboten" sein [175]. Luther faßt denselben Gedanken radikal und gelangt dadurch zum entgegengesetzten Ergebnis.

Es ist, erklärt er, in der Tat ein Ding der Unmöglichkeit, im religiösen Leben auf alle Anschauung zu verzichten. So ich etwas höre oder gedenke, „so ist mirs unmöglich, daß ich nicht in meinem Herzen sollte Bilder davon machen" [176]. „Ich wolle oder wolle nicht: wenn ich Christum höre, so entwirft sich in meinem Herzen ein Mannsbild, das am Kreuze hängt, gleich als sich mein Antlitz natürlich entwirft ins Wasser, wenn ich hineinsehe." [177]. „Wir armen Menschen" müssen nun einmal „in den fünf Sinnen leben" und alles „neben den Worten" in Zeichen fassen [178], weil

[173] Werke IV 96 f. (Val. Compar).
[174] Instit. I 11, 8.
[175] Westm. Katechism. 109, Müller S. 627.
[176] WA XVIII 83 (Himml. Propheten).
[177] Ebd.
[178] WA VI 358 (Sermon von dem Neuen Testament).

wir „nichts ohne Bilde denken noch verstehen können“ [179]. Aber eben darum ist dies insoweit nur die Gegebenheit unserer Natur, unseres Kreaturseins, und an und für sich noch nicht das besondere Stigma der Sünde. Im Gegenteil, es ist gerade der Teufel, der sich unausgesetzt darum bemüht, uns „a verbo et signis“ abzuführen [180] in den von uns selbst ergriffenen „Geist“, und der Wunsch, sich so über die Geschöpflichkeit zu erheben, die hochmütige Vermessenheit, die mit Gottes nackter, unverhüllter Majestät „sine medio“, unmittelbar und sozusagen auf gleichem Fuße verkehren will [181], ist das Zeichen des perversen, „schwärmerischen“ Hochmuts, der „auf den Wolken fahren und auf dem Winde reiten“ möchte [182]. Es gibt nur einen Weg für uns, wirklich mit Gott in Gemeinschaft einzutreten: „man muß den ansehen, der da heißt Christus“ [183]. Ganz allgemein gilt der Satz: Gott hat sich zu unserer Natur herabgelassen und begegnet uns im Raume des Sinnlichen und Konkreten, „auf daß wir ja nicht klagen möchten, wir könnten ihn nicht finden“ [184]. „Das ist unseres Herrgotts Weise allezeit gewest, daß Ohren nicht allein hörten, sondern sie auch mit Augen sehen sollten.“ [185] So war es schon im alten Bunde, so war es schon im Paradies, da Gottes heiliges Gebot „im Gemäld gefaßt“, am Holz eines Baumes zu greifen war [186], und es sind immer nur die „Schwindel- und Fladdergeister“, die das nicht wahr haben wollen und meinen, „es möge da nichts Geistlichs sein, wo etwas Leiblichs ist“ [187].

Dieser konkrete Wort- und Geistbegriff wird von Luther vorzüglich im Zusammenhang der Sakramentslehre entwickelt. Aber seine Anwendung auf die Bilderfrage ergibt sich von da aus von selbst. Denn „Bild“ und „Zeichen“ sind für Luther wie das „Wort“, mit dem sie verknüpft werden, ein umfassender, offen-

---

[179] WA XXXVII 63 (Predigt).
[180] WA IL 74 (Predigt).
[181] WA XXXIX 1, 390 f. (Disputation).
[182] WA XVIII 137 (Himml. Propheten).
[183] TR 526.
[184] WA XLVII 138 (Predigt).
[185] WA IL 74 f. (Predigt).
[186] WA XXVII 386 (Predigt).
[187] WA XXIII 193 (Daß diese Worte Christi).

barungstheologischer und anthropologischer Begriff. Er findet seine letzte Rechtfertigung in der heiligen Schrift selbst. Denn auch die biblischen Autoren haben ja von Gott nicht in der Abstraktion, sondern durchaus anschaulich und anthropomorph geredet, sie haben „mit Worten gemalt"; warum soll es uns dann nicht erlaubt sein, mit Bildern zu erzählen? Es kommt so oder so aufs Gleiche hinaus. Das, worum es im Glauben geht, liegt ja doch nicht nur über unsere Sinnlichkeit, sondern auch über unseren ganzen Verstand und über unser Menschsein hinaus. Soll der Mensch die Sache trotzdem ergreifen und festhalten, so muß er sie so nehmen, wie sie ihm geboten ist, und, statt die schwärmerische „Entgröbung" zu suchen, im vollen Bewußtsein dessen, was er tut, gerade bei den „groben Bildern" bleiben. Andernfalls „fladderten wir wie die Rotten" [188] und blieben im ewig Allgemeinen und Ungewissen ohne konkreten Halt.

Am eindringlichsten hat Luther diesen Gedanken 1538 in einer Osterpredigt an Christi Höllenfahrt erläutert [189]. Die Hölle ist in Wirklichkeit kein Ort, und die Höllenfahrt bedeutet, „daß Christus ein Herr sei in der Hölle wie im Himmel und auf Erden, auch ‚ein Herr' über alle Teufel usw.". Trotzdem ist es recht und gut, daß man ihn darstellt mit dem Fähnlein in der Hand, wie er die Tür eintritt, die Burg stürmt, von Engeln begleitet, wie die Altväter aus dem Schlunde heraus ihm entgegenkommen usw. „Es ist ein fein Gemäld" (bei dem wir heute, vielleicht nicht zufällig, sofort an Dürer erinnert werden). Ebenso malt man den Tod, der in Wirklichkeit „der Schrecken und das Verzagen an Gott" ist (Luther sagt: „zu seinen rechten Farben" hat), ganz mit Recht als einen scheußlichen Sensenmann, und die Seelen der Menschen malt man als kleine Kinder in Abrahams Schoß; denn wir „könnens sonst nicht begreifen". Ja, Gott selbst wird von Daniel „gemalt" als ein schöner alter Mann mit schneeweißen Haaren und Bart, dazu die Räder und der Thron, und Strahlen gehen von ihm aus. Gott hat weder Haare noch Bart, er „trägt kein mensch-

[188] WA XLVI 306 (Predigt).

[189] WA XLVI 305 ff.

lich Bild", und „dennoch malt Daniel so den wahren Gott im Bilde eines alten Manns. So *muß* man von unserem Herrgott ein Bild malen wegen der Kinder – und auch wegen uns, auch wenn wir gelehrt sind. Denn er selbst hat sich uns in menschlicher Gestalt gegeben, der doch unbegreiflich gewest ist. Christus spricht: wer mich siehet, siehet auch den Vater". Luther geht hier über die altkirchlichen Normen, die die reformierte Kirche mit Nachdruck festgehalten hatte, tatsächlich hinaus: hier ist in seinem Sinne nicht mehr von Christus die Rede, sondern offensichtlich von einer Darstellung Gottes selber in einer anthropomorphen Gestalt. Aber der Sache nach bleibt diese Verleugnung der Tradition, die ja auch die kirchliche Kunst zu eben dieser Zeit preisgegeben hat, immer noch auf das Inkarnationsdogma bezogen. Nur weitet sich dieses jetzt aus und wird zu einem umfassenden Prinzip des göttlichen Offenbarungshandelns schlechthin, das als solches sehr bezeichnenderweise vorzüglich anthropologisch motiviert ist.

Aber wie es sich hiermit auch verhalten mag, soviel dürfte auf alle Fälle deutlich sein, daß die von Luther gelehrte Freiheit zum Bilde einen ganz anderen Ursprung hat als einen vermeintlich naiven oder primitiven Anthropomorphismus, der die Radikalität der göttlichen „Geistigkeit" und Transzendenz noch nicht recht erfaßt hätte. Das Gegenteil ist richtig. Luther kennt diesen Vorwurf sehr wohl: „Türken, Heiden und Juden halten uns für grobe Narren", wenn sie unsere Bilder sehen. „Aber so grob sind wir nicht, sondern sagen also, daß man den Artikel mit groben Gemälden und Bildern vormalen solle, auf daß er von uns möge verstanden werden und wir bei den Worten und bei reinem christlichen Verstand bleiben." [190] Das gilt, gerade weil wir in hac corrupta natura, quae omnino non est capax divinitatis, non possumus eum ferre et conspicere qualis est [191]. Zugrunde liegt also eine weit radikalere Auffassung der menschlichen Kreatürlichkeit

[190] Predigt von 1532 in Rörers Ausarbeitung; die Urfassung, WA XXXVI 161, läßt es unsicher, ob Luther hier wirklich von Bildern im buchstäblichen oder nur im weiteren literarischen Sinne gesprochen hat.

[191] WA XXXIX 1, 217 (Disputation).

und ein entsprechendes Verständnis von der Tiefe der göttlichen Kondeszendenz.

Es ist von hier aus interessant zu sehen, wie die Freiheit im Blick auf das menschlich Naturgemäße nicht nur für das Bild in der Kirche, sondern auch für das Verständnis des kirchlichen Raumes selber von Bedeutung wird. In der antikatholischen Kampfstimmung der frühen Zeit hatte Luther auch nach dieser Seite hin gegen den sakralen Aberglauben z. T. sehr scharfe Töne angeschlagen. Heilig, erklärte er, sei Gottes Wort allein, und ein ernsthaftes Gebet kann auch in einem Saustall gebetet werden [192]. Man könnte einmal ruhig alle Kirchen umkehren und in ganz gewöhnlichen Häusern oder unter freiem Himmel predigen [193], um das recht deutlich zu machen. An der Grundanschauung von der Souveränität des Gotteswortes, das keine menschlichen Ordnungen nötig hat, hat Luther natürlich zeitlebens unverändert festgehalten; aber auch hier tritt eine Verlagerung der Akzente ein. Luther gewinnt Sinn für die gravitas und sollemnitas des gottesdienstlichen Lebens, das auch dem für Gottes heiliges Wort bestimmten Raume zugute kommt und passenderweise von allen Besuchern zu achten ist. Man soll in der Kirche nicht dasitzen wie in einer Kneipe [194], man soll dort nicht fressen, saufen und tanzen [195] und dergleichen tun, sondern der Würde und Bedeutung des Ortes eingedenk sein. Die Kanzel, der Altar, der Chorraum usw. haben jeweils ihren Sinn, der zu respektieren ist [196]. Wir sollen auch „den lieben Taufstein ehren und so leben, daß wir ihn fröhlich ansehen, als der nicht wider uns Zeugnis ablegen müsse“ [197].

Man würde solche Sätze wiederum durchaus mißverstehen, wollte man sie sozusagen als halben Rückfall in das sakrale Den-

---

[192] WA VI 239 (Von den guten Werken).

[193] WA X 1, 254 (Kirchenpostille).

[194] WA XLIV 171 (Genesisvorlesg.).

[195] WA XXIV 599 (Genesispredigt).

[196] WA XII 216 (Formula missae); XXXI 1, 406 (111. Psalm); XLII 72 (Genesisvorlesg.).

[197] WA XXXVII 670 (Predigt).

ken des Mittelalters beurteilen oder auch nur als bloße praktische Rücksichtnahme auf das gemeine Volk, das durch den Schmuck und einen gewissen Aufwand, die „Pracht" der Kirche, herbeigelockt werden solle. Zwar spielt auch dieser Gesichtspunkt zugestandenermaßen eine Rolle; trotzdem ist die geforderte Pietät, die z. B. auch den Friedhöfen gebührt als „einer ehrlichen und fast heiligen Stätte" [198], keine nur eben gewährte Konzession an die schwachen Christen. Es handelt sich auch hier um die bewußte und willige Anerkennung dessen, was der menschlichen Empfindungsweise und Natur als solcher gemäß ist, die im Namen Gottes am allerwenigsten brutalisiert oder hochmütig über ihre Grenzen hinausgetrieben werden soll in eine vermeintlich geistlichere, abstrakte Unabhängigkeit von allen naturgemäßen Bindungen an die Eindrücke und Ausdrucksgestalten ihrer Umgebung.

V.

Versuchen wir zum Schluß wenigstens andeutungsweise, die Lösungen, die die Reformation in der Bilderfrage gebracht hat, in die Entwicklungsgeschichte des Problems einzuordnen. Ohne Zweifel hat es die schnelle Entfaltung und Fixierung der Gegensätze nicht wenig gefördert, daß die Bilderfrage in der Reformationszeit keineswegs erstmalig auftauchte, sondern schon einen alten und oft verhandelten Streitpunkt darstellte. Zwingli und die Reformierten nehmen die Kritik einer längst bestehenden Opposition, äußerlich gesehen, wieder auf, während Luther bei aller Verurteilung der „Mißbräuche" an diesem Punkt den „Pigharden" bewußt fern geblieben ist [199] und das Bestehende praktisch in Schutz nimmt. Eine ferne Erinnerung an den großen Bilderstreit steht bei allen Reformatoren im Hintergrund. Besonders die Reformierten stellen die patristischen und überhaupt die klassischen Traditionen, die das Bilderunwesen verurteilen, gerne heraus und suchen sie im Sinne ihres humanistisch geschulten Bi-

[198] WA XXIII 376 (Sterben fliehen).
[199] WA LVI 494 (Römerbriefvorlesung).

blizismus zu deuten. Die formale Berufung auf das alt- und neutestamentliche Bilderverbot lebt theologisch vor allem von der polemischen Entrüstung über den anthropomorphistischen „Götzendienst", den angeblich jede kirchliche Verwertung des Bildes darstellt. Das sinnliche Bild widerspricht hier dem Sinn des Wortes, das als solches immer auch die Kraft der Vergeistigung und Verinnerlichung repräsentiert, und die gegnerische Position wird demnach karikierend gerne als die reine Kreaturvergötterung, ja als direkte „Anbetung" von Holz und Steinen gebrandmarkt. Der ungeheuere geistige Fortschritt, den die orthodoxe Bilderlehre in der Überwindung des magisch-dinghaften Verständnisses erreicht hatte, indem sie das Bild grundsätzlich als Bedeutungsträger und nicht mehr als stofflichen Gegenstand ernst nahm, wird kurzerhand als Ausrede beiseite geschoben, und jede psychologische Fühlungnahme mit dem Bilde und durch das Bild gilt als Aberglaube und Selbstbetrug. Die Ausschaltung des platonischen Erbes, die einseitig rationalistisch-didaktische Fassung der herrschenden Theorie erleichtert diese Form der Polemik, und die sozialkritischen Argumente der spätmittelalterlichen Sekten geben ihr einen besonders wirksamen, populär überzeugenden Akzent. Während die reformierte Bilderfeindschaft scheinbar besonders radikal zur biblischen Norm zurückkehrt, verbindet sie sich mit den alten ikonoklastischen, den spiritualistischen und mit den antikatholisch-revolutionären Tendenzen ihrer Zeit und führt sie in der Kraft des reformatorischen Aufschwungs zu einem bisher unerhörten Erfolg.

Für Luther ist der ganze Kampf um die „Vergeistigung" der religiösen Vorstellungswelt und des kirchlichen Gottesdienstes als solcher ohne tieferes Interesse. Ihm sind die Bilder nur insoweit gefährlich, als ihre Stiftung und Pflege als verdienstliches Werk erscheint und den Menschen somit statt zum Glauben vielmehr zur Selbstrechtfertigung verführt. Dieser Gesichtspunkt ist völlig neu und liegt zu allen bisherigen Diskussionen sozusagen quer. Luther wird darum notwendigerweise sofort in einen Zweifrontenkrieg hineingeführt, der gegen beide miteinander streiten-

den Parteien den gleichen Vorwurf der „Gesetzlichkeit", d. h. der Verfehlung des eigentlichen Heilsweges, geltend macht. Luther beurteilt auch den alten Bilderstreit, auf den er für gewöhnlich kaum Bezug nimmt, in diesem Sinne: „Der Kaiser meinet, er hätt Gewalt, es sollten keine Bilder sein, der Papst aber, sie müßten sein." Beide haben „gefehlet", und nicht zufällig mußte der Kaiser den Kampf verlieren; denn auch er wollte „aus der Freiheit ein Müssen machen" [200]. Die „Freiheit" der Bilder, die sich so ergibt, ist also nicht eine allgemein weltanschauliche Erkenntnis, die keinen „Aberglauben" anerkennen und dulden will, sondern äußert sich – ganz im Sinne des Paulus – vor allem in der konkreten Bescheidung und Rücksichtnahme auf die „Schwachen". Aber von diesem streng theologischen Ausgangspunkt her wird es nun doch möglich, die wesentlichen geistesgeschichtlichen Ergebnisse aus den Bilderstreitigkeiten der alten Kirche ohne weiteres beizubehalten. Die Bilder gelten wieder als anschauliche Bedeutungsträger und haben für das menschliche Dasein ihren Lebenssinn zurückgewonnen – ohne daß sie darum erneut zum Schanddeckel des Aberglaubens entarten müßten. Dies wird aber nicht mehr mit dem alten Vorstellungsapparat der platonisierenden Urbild- und Abbildlehre erreicht, sondern auf dem neuen Boden des reformatorisch verstandenen „Worts".

Das Wort ist für Luther keine abstrakte, sondern eine konkrete Größe; es ist nicht durch seine „Geistigkeit", sondern durch seinen Rede- und Anrede-Charakter bestimmt, eine geschichtliche und spezifisch menschliche Größe, die als solche gerade nicht auf Entsinnlichung, sondern viel eher auf Versinnlichung zielt, indem sie den Menschen in seiner vollen geschichtlichen Totalität zu fassen und im Willenszentrum des „Herzens" Gott zu unterwerfen sucht. Darum muß die evangelische Verkündigung auf allen Wegen nahe gebracht, gepredigt, gesungen, geschrieben und „gemalt" werden. Dem Grundgedanken, daß der Mensch in seinem eigentlichen Sein nicht durch den Gegensatz von Sinnlichkeit und Geist,

[200] WA X 3, 26 (Invocavitpredigten).

sondern allein durch Unglauben und Glauben an Gott qualifiziert wird, dem „sola fide" der Reformation entspricht darum die – sit venia verbo – multiformitas, die Vielfältigkeit und Allfälligkeit der Rede und des Worts, sofern es nur das wirklich evangelische, von der Selbstgerechtigkeit zur Demut, vom Gesetz zur Freiheit führende Wort Gottes ist. Eine solche Auffassung des Wortes verträgt sich nun wieder sehr wohl mit dem sinnlichen Zeichen und Bild, ja beide gehören im Blick auf die leibliche Natur des Menschen förmlich zusammen, vorausgesetzt, daß das Bild worthaft und nicht das Wort umgekehrt bildhaft und „symbolisch" verstanden wird. Luther illustriert diesen Gedanken vorzüglich im Blick auf die sachliche Mitteilung, den ikonographisch erkennbaren „Inhalt" der Bilder im Sinne der alten Theorie einer „biblia pauperum". Aber so, wie ihm die „Sprache" der Musik in ihrer Besonderheit durchaus gegenwärtig war, läßt sich folgerecht natürlich auch die Sprache der Bilder im Sinne einer spezifisch künstlerischen Aussageform verstehen, einer höheren ikonographischen Gesetzlichkeit, die ja nicht das Gesetz der Bilderschrift ist und bleiben kann.

In diesem Sinne hat die kunst- und geistesgeschichtliche Entwicklung der Neuzeit Luther recht gegeben. Zwinglis an sich wohl begreifliche Angst vor einem „Rückfall" in einen dinglich-sakralen Aberglauben, der die Bilder wieder als solche, d. h. als heilige Objekte schlechthin verehren könnte, erwies sich als unbegründet. Die Bilder sind in den reformatorischen Kirchen niemals „angebetet" worden. Ja, diese Gefahr ist auch im modernen Katholizismus, zum mindesten nördlich der Alpen, ständig zurückgegangen, während die von Luther bekämpfte Neigung, durch Stiften und Opfern für die Kunst Verdienst zu schaffen, lebendig geblieben ist. Auch der gläubigste und blühendste Barock hat mit allem Aufwand an sinnlichen Reizen und täuschenden Effekten der Vergegenwärtigung unter der scheinbar geöffneten Himmelskuppel der Kirche doch immer nur die *Illusion* einer persönlichen Gegenwart Christi, Mariens und der Heiligen erreichen wollen und erreicht, nicht mehr den Glauben an die sakrale Gegenständlichkeit

und Gegenwart des Heiligen selbst, wie sie die mittelalterliche Bilderverehrung allen Theorien zum Trotz gekannt hatte und der volkstümliche „Aberglauben" zu allen Zeiten noch kennt. Die Kunst dient dem Heiligen, aber ihre Gegenstände sind nicht mehr „Heiltümer" im strengen Sinne; sie will die religiöse Andachtswirkung immer nur auf dem Weg über den ästhetisch-psychologischen Eindruck erreichen, den die Bilder machen, und nicht mehr durch das, was sie in sich selber vermeintlich sind. So gesehen, ist die lutherische Stellung zum Bilde durchaus keine Neuerung, sondern der vollendende Abschluß einer langen Geschichte. Er ist nicht die ausschließliche Leistung der Reformation, sondern das Ergebnis von anderthalb Jahrtausenden christlicher Erziehungsarbeit, deren Programm in gewisser Weise schon Karl der Große formuliert hatte. Die reformierte Theologie hat es in ihrem versteiften dogmatischen Mißtrauen nur nicht fertig gebracht, dieses Ergebnis anzuerkennen, während die katholische Abwehr fast nur die reformierte Lehre und Praxis, besonders in Frankreich, im Auge hatte und ihrerseits auf einem veralteten, halbsakralen Standpunkt verharrte, der der neuen Entwicklungsstufe nicht mehr gemäß war. So bleibt sie zunächst ganz unproduktiv, und auch dann, als sie sich – etwa seit der Mitte des Jahrhunderts – energischer der Bilderfrage anzunehmen sucht, hat sie nichts Neues und Originales zu bieten. Die alten metaphysischen Lehren treten auch im Katholizismus seit Trient völlig zurück, und es dominiert die altlateinische psychologisch-didaktische Theorie, die mit der fortbestehenden sakralen Praxis nur notdürftig verbunden wird.

Für Luther ist die Kunst weder sakral noch profan. Sie ist als Sprache verstanden und als solche eine durch und durch menschliche Gegebenheit. Damit entspricht sie sowohl den besonderen Erfordernissen seiner Theologie der Menschwerdung Gottes und des „Worts" wie dem allgemeineren Umschwung der Epoche in ihrem Verhältnis zur sichtbaren Welt. Das magische und das sakrale Verständnis des Bildes neigt sich zum Ende. Das Heilige wie das Dämonische begegnen nicht mehr ding- und gestalthaft in der Wirklichkeit der „Welt". Es begegnet dem Menschen in der

eigentümlich menschlich-geschichtlichen Form der Rede und des „Worts". Indem sich der Mensch dem Worte Gottes unterwirft, wird er ihm in einer viel radikaleren, umfassenderen Weise zugeordnet als das wollende und redende Wesen, das er „im Herzen" ist, und wird der Welt gegenüber in neuer Weise unabhängig und „frei". Die Welt hört auf, im letzten Sinne überlegene Macht zu besitzen; sie wird im Einzelnen und im Ganzen nicht mehr als göttlich oder dämonisch, sondern eben als weltlich und „natürlich" empfunden und steht als natürliche Welt dem Menschen offen. Er ist jetzt, wie es das Schöpfungswort fordert, aufrecht in die Natur hineingestellt und „herrschet" über sie. Das bezeugt ihm das Wort, auch das künstlerische Wort, da er – ipso gaudio docente[201] – spricht, und weist eben damit auf die Herrschaft des Gotteswortes zurück, das ihn im Glauben über alle Dinge zum Herrn gemacht hat.

So stimmt Luthers theologische Bildlehre zweifellos mit den künstlerischen Tendenzen seiner Zeit ebenso stark überein, wie sie unserer eigenen Zeit und Kunst heute fremd erscheinen muß und offensichtlich nicht mehr genügt. Die zerbrochene Herrschaft des Menschen und die Entmenschlichung der Welt ist ein Phänomen, das von hier aus nicht mehr ohne weiteres gedeutet werden kann und eine neue Form theologischer Bewältigung fordert. Vielleicht kann man in der Tat sagen, daß Luthers Lehre an dieser Stelle den Gedanken des Außerordentlichen und Ausnahmsweisen der menschlichen Freiheit und Weltüberlegenheit nicht immer streng genug zum Ausdruck gebracht habe, und man mag von hier aus der negativen Gesetzlichkeit der reformierten Bilderlehre, die in gewissem Sinne wachsamer blieb, eine relative Berechtigung lassen. Aber vor allem ist noch einmal an die alte griechische Orthodoxie zu erinnern, mit der Luther so oft eine unbewußte Verwandtschaft zeigt. Auch hinter Luthers Bilderlehre steht, wie wir gesehen haben, der Glaube an die Inkarnation. Aber sie ist mitunter in Gefahr, das Recht zum Bilde wie eine fast zeitlose Grund-

[201] WA V 499 (Oper. in psalmos).

ordnung zu verstehen, die allem göttlichen Handeln gemäß und allem menschlichen Leben notwendig ist. Die griechische Theologie betonte dagegen eindeutig, daß diese Notwendigkeit gleichwohl den Juden versagt und von den Heiden nur in der Perversion zu erfüllen war. Erst als Gottes Sohn in der Zeit Mensch geworden, das Bild des Menschen durch ihn erneuert war, wurde das Bildermachen eine neue wahrhaft menschliche und heilige Möglichkeit. Sie hat durch die Heilsgeschichte und nicht von Natur her Wirklichkeit und Bestand.

Die philosophische Kritik des Christentums bei Karl Jaspers

Es mag sein, daß die Begegnung der Philosophie mit der Theologie, die heute in ganz verschiedener Weise erfolgt, an anderen Punkten eigentümlicher und verheißungsvoller ist; aber die Auseinandersetzung, die sich im philosophischen Werk von Karl Jaspers vollzieht, ist gleichwohl von besonderer Bedeutung: sie hat am meisten Tradition und dadurch, unbeschadet ihres eigenen Gewichts, die stärkste typische, das Typische der philosophischen Kritik zusammenfassende Kraft. Die innere Fühlung, die die Existenzphilosophie bei Jaspers dem Idealismus gegenüber bewahrt hat, kommt auch in der Fassung der religiösen Frage zum Vorschein, und alle Schwierigkeiten, die das philosophische Denken besonders in der neueren Zeit mit dem Christentum gehabt hat, werden dadurch noch einmal veranschaulicht und vergegenwärtigt.

In den älteren Schriften sind allerdings einschlägige Äußerungen noch selten. Aber seit dem Jahre 1945, da Jaspers von neuem seine Stimme erheben konnte und auch zu aktuellen Problemen mit unverkennbarer geistiger Leidenschaft erhob, wird die religiöse Frage immer wieder hervorgezogen und z. T. ausführlich erörtert. Ich verzichte darauf, die innere Entwicklung zu rekonstruieren, obschon ein solcher Versuch interessant wäre. Aufs Ganze gesehen, sind die Aussagen doch von einer so starken und unüberhörbaren Einheitlichkeit, daß es zunächst sinnvoll erscheint, sie zu sammeln und ein Gesamtbild zu umreißen. Das ist

---

Aus: Zeitschrift für Theologie und Kirche (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] Tübingen) 48, 1951, S. 230–248.

eine bescheidene, aber bei der Größe des Gegenstandes und des Gegners, wie mir scheint, doch nicht unnütze Arbeit, die als erste Orientierung willkommen sein mag. Ich habe auch auf eine eigene theologische Stellungnahme nicht völlig verzichten mögen, obschon sie nur unter einem bestimmten, dem Historiker naheliegenden Gesichtspunkt und nur in Andeutungen vollzogen ist und eine gründliche und viel umfassendere, insbesondere auch systematisch entwickelte Erwiderung gefordert bleibt[1].

I.

Jaspers Stellungnahme zum Christentum ist durchweg von einer so positiven Stimmung getragen, daß man zweifeln kann, ob es überhaupt berechtigt ist, den Begriff der „Kritik" in den Vordergrund zu rücken. Ist Jaspers nicht, wie Sartre gemeint hat, vielmehr als „christlicher Existentialist" zu bezeichnen? Die Kritik erscheint jedenfalls nirgends als das Erste. Jaspers spricht nicht als Aufklärer, d. h. nicht als der Vertreter eines sich absolut setzenden Verstandesdenkens, für den das Christentum und der positive Glaube überhaupt nur als geistig zu überwindende, nicht bleibend wertvolle Unhaltbarkeit, ein primitives Überbleibsel, eine Illusion oder gar als Betrug gezählt werden. Solche zersetzenden Urteile gehören vielmehr der „Unphilosophie" an, die nicht weiß, worum es geht, und darum die metaphysische Gemeinsamkeit, die Philosophie und Theologie in der Tiefe verbindet, auch nicht kennt. Jaspers sieht in der Philosophie andererseits nicht

---

[1] Ich gebrauche hier für Jaspers Schriften folgende Abkürzungen: Bibl. = Von der biblischen Religion. Die Wandlung 1/1945/46. – Einf. = Einführung in die Philosophie. 1949. – Ern. = Erneuerung der Universität. Die Wandlung 1/1945/46. – Eur. = Vom Europäischen Geist. 1947. – Gh. = Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. 1949. – Gl. = Der philosophische Glaube. 1948. – G. = Unsere Zukunft und Goethe. Die Wandlung 2/1947. – N. = Nietzsche und das Christentum. 1947. – Ph. = Philosophie I–III. 1932. – S. = die geistige Situation der Zeit. 1931. – Univ. = Die Idee der Universität. 1946. – Vern. = Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. 1950. – W. = Von der Wahrheit. 1947.

etwa nur eine geläuterte Form der Theologie, die vergeistigte Erfüllung dessen, was alle Religion als eine mythisch verhüllte, kindliche und vorläufige Gestalt der Wahrheit eigentlich gemeint habe und auf der höheren Stufe des philosophischen Denkens darum zur „Aufhebung" gelangt. Die wesenhafte und unauflösliche Verschiedenheit beider wird vielmehr deutlich hervorgehoben. Man kann nicht Philosoph und Theologe zugleich, man kann nur das eine oder das andere sein; und insbesondere der Philosoph wird die Eigenart der geglaubten Welt wohl respektieren müssen, aber die Grenze zu ihr hin niemals überschreiten dürfen.

Gleichwohl bleibt der Philosoph auch noch heute auf die Religion angewiesen, wo es um die „Wiedergeburt des auf Gott bezogenen Menschseins" geht (G. 561), und „Religion" bedeutet für uns Abendländer nach wie vor einfach: das Christentum und zwar das Christentum in seiner konkreten, kirchlich-konfessionell gegebenen Gestalt (Gl. 87). Dieses Christentum bleibt der geschichtliche Grund alles abendländischen Philosophierens – selbst „Nietzsches Kampf gegen das Christentum erwächst aus seiner eigenen Christlichkeit" (N. 5 ff.); ihre weltgeschichtliche Denkweise, ihre Kritik am Menschen und der Antrieb des grenzenlosen Wissenwollens kommen von hier. Dieses Christentum muß auch in Zukunft unserer Philosophie eine Grenze geben, eine Tiefe offen halten und ein Leben vermitteln, das sie selbst nicht schaffen, an dessen Bewahrung sie höchstens, „vielleicht" nur teilnehmen kann (Einf. 87). Denn die Religion stiftet Gemeinschaft und erfaßt Menschenkreise in einer Weise und Weite, die der Philosophie unerreichbar bleiben. „Das Christentum als christliche Kirche ist vielleicht die größte und höchste Organisationsform menschlichen Geistes, die bisher da war" (Gh. 84), und „was in der Religion offenbar wurde ..., das bleibt der vorbestimmte Raum des Philosophierens und Träger der philosophischen Gehalte ... Mit der Preisgabe und dem Vergessen der Religion würde auch das eigentliche Philosophieren aufhören ... Es würde auf die Dauer auch die Wissenschaft versinken" (W. 916). „Ohne Bibel gleiten wir ins Nichts" (Eur. S. 28). Darum müssen auch die

theologischen Fakultäten im geschichtlich gewachsenen Kosmos der Universität erhalten bleiben. Ja, wenn sie sich von Grund auf erneuern und dabei doch bleiben wollten, was sie sind, so wäre die theologische Fakultät „wieder wirklich die oberste Fakultät" (Univ. 74).

Mit diesem „Wenn" beginnt nun das kritische Problem. Das wirkliche Christentum, die wirkliche Theologie und Kirche sind nicht das, was sie sein sollten. Sie befinden sich ständig in der Gefahr, unter lauter Verkrustungen und falschen Verabsolutierungen ihren eigentlichen und wahren Sinn zu verlieren, beinahe ins Gegenteil zu verkehren. In solcher Verzerrung kann die Philosophie den Sinn der Religion nicht anerkennen, auch wenn sie ihn dahinter immer noch – als ein ihr Unerreichbares – ahnt. „Philosophierend kann über das religiöse Handeln nur als Möglichkeit, nicht aus einer faktischen Erfahrung gesprochen werden" (Ph. II 315). Der Philosoph „kann unmöglich dem Theologen und den Kirchen sagen, wie sie es machen sollen. Der Philosoph kann nur hoffen, mitzuarbeiten an den Voraussetzungen. Er möchte helfen, den Boden bereiten und den Raum der geistigen Situation fühlbar machen, in dem wachsen muß, was er nicht schaffen kann" (Gl. 83). „In allem Philosophieren liegt aber eine Tendenz zur Hilfe für die religiösen Institutionen ..." (Gl. 89). Eben dieses Wissen um die Notwendigkeit einer echten, sich darum auch erneuernden Religion und die gleichzeitige Unmöglichkeit, selbst diese Erneuerung durchzuführen, gibt der Stellung des Philosophen gegenüber der Kirche fast etwas Tragisches; und ganz persönlich klingt nun die Klage über das menschliche Verhalten der Theologen in dieser Situation: „Zu den Schmerzen meines um die Wahrheit bemühten Lebens gehört, daß in der Diskussion mit Theologen es an entscheidenden Punkten aufhört, sie verstummen, sprechen einen unverständlichen Satz, reden von etwas anderem, behaupten etwas bedingungslos, reden freundlich und gut zu, ohne wirklich vergegenwärtigt zu haben, was man vorher gesagt hat – und haben wohl am Ende kein wirkliches Interesse. Denn einerseits fühlen sie sich in ihrer Wahrheit gewiß, erschrek-

kend gewiß, andererseits scheint es sich für sie nicht zu lohnen um uns ihnen verstockt scheinende Menschen" (Gl. 61).

Wir wenden uns nun zum Sachlichen der Kritik. Sie wächst bei Jaspers aus einheitlicher Wurzel, es ist im Grunde überhaupt nur ein einziger, alles zusammenfassender Einwand, der aus dem Ganzen seiner philosophischen Position heraus erhoben wird. Unerträglich ist, kurz gesagt, der Ausschließlichkeitsanspruch der verabsolutierten religiösen Offenbarung, also das, was es den Juden und Christen, den einzelnen christlichen Konfessionen und noch dem Islam „verwehrt, sich als eine Religion unter anderen klassifizieren zu lassen". „Dieser Anspruch ist in seinem Motiv wie in seinen Folgen das Unheil für uns Menschen", ein „tödlicher Anspruch" mit seinem „Wer nicht für mich ist, der ist wider mich" (Gl. 69 f. 72). Die „Usurpation der Wahrheit durch einzelne Menschen und Menschengruppen" ist etwas, wogegen es keine Neutralität geben darf (W. 1052), und die „Intoleranz" gegen diese Intoleranz und nur gegen sie ist „unumgänglich" (Gl. 73). Denn sie wurzelt in einer ursprünglichen Verkennung und Verkehrung dessen, was der transzendente Gott für den Menschen bedeutet, und sie führt zwangsläufig, wenn auch u. U. gegen den Willen des einzelnen Frommen, zu einer Vergewaltigung, einer Verödung und Verfälschung des menschlichen Lebens, zum Abbruch der Kommunikation, zur Verleugnung der Freiheit und zur Zerstörung des Friedens zugunsten einer als religiöser Gehorsam maskierten menschlichen Anmaßung unreinen Machtwillens (Bibl. (407; W. 1052).

Dieser Protest gegen die exklusive Offenbarung ist uralt – schon Kelsos hat ihn im 2. Jahrundert gegen das Christentum erhoben –, und er ist in der Tat wohl auch urphilosophisch: Jaspers macht sich hier zum Sprecher des vernünftigen Wahrheitsdenkens überhaupt. Dabei ist zugleich deutlich, daß er es auf seine eigene Weise tut und den alten Gegensatz aus dem Besonderen seiner Philosophie heraus sowohl tiefer wie auch gerechter zu interpretieren sucht. Die Erfahrung Gottes, der Transzendenz und des Unbedingten sollen in ihrem Wirklichkeitsgehalt natürlich nicht ge-

leugnet werden – im Gegenteil, ihre Erfahrung ist es gerade, worum es in der menschlichen Existenz letzten Endes geht. Aber es ist das Grundgesetz aller Erschließung des Unbedingten, Umgreifenden und Göttlichen, daß es in diese Welt und dieses Leben niemals unmittelbar und endgültig eingehen kann, sondern immer nur in „Chiffern", im Gleichnis und daß es nur durch dieses Gleichnis und diese Chiffern hindurch überhaupt erspürt, gedeutet und ergriffen werden kann. Das heißt zugleich, daß die Aneignung immer nur in strenger Einmaligkeit und ganz persönlich vollzogen werden muß. „Ein freies Verhältnis zum Einen Gott in seiner unendlichen Ferne ist wahrhaftig nur in der tiefsten Innerlichkeit, in einer Nähe, die schlechthin geschichtlich – in diesem Geschick, in dieser Situation, dieser Welt und Wirklichkeit – ist." „Ausgesagt wird alles in der Welt vielmehr zweideutig" (W. 692 f.). Nur die neutral verständlichen und verständigen, d. h. die existentiell bedeutungslosen Erkenntnisse können in ihrem Wahrheitsgehalt für jedermann zur Anerkennung gebracht und allgemein verbindlich gemacht werden (Gl. 68). Alles, was das Überrationale und die echte, das Leben bestimmende Transzendenz berührt, ist dagegen nicht mehr in diesem Sinne allgemeingültig und kann seinem Gehalt nach nur in Symbolen weiter vermittelt und angeeignet werden. Solche Symbole sind keineswegs wert- oder sinnlos; sie können zur „Sprache" werden und stiften damit Gemeinschaft (Bibl. S. 413). Als ein Offenbarwerden des Seins wirken sie besonders im religiösen Bereich durchaus zu Recht. Auch die „Christusmythe" ist in diesem Sinne „eine Chiffer für das Recht des Chifferseins als Vermittlung zwischen Gott und Menschen" (W. 1052). Nur bedeutet dies natürlich nicht, „daß Gott leibhaftig Mensch werden müsse" oder geworden sei. Es darf vor allem nicht zu der Forderung führen, daß ihn jedermann hier und hier allein zu erkennen habe. Schon die Vielheit der religiösen Offenbarungsansprüche in aller Welt spricht dagegen. Dadurch wird nur „das Sein selbst" mit dem Gleichnis verwechselt und „ein von Menschen Gemachtes" an die Stelle Gottes gesetzt (W. 694), der auch „im unendlichen Spiel der Chiffern" niemals selbst zu

erreichen ist (W. 1052). Nur eine Religion, die selber etwas von diesem Geheimnis des Chifferseins in all ihren Aussagen und Handlungen weiß, ist frei, lebendig und philosophisch annehmbar. „Auch die Unbedingtheit des religiösen Handelns in Kultus, Gebet, Sakrament kann Toleranz kennen, wenn sie ihrer eigenen Wahrheit als geschichtlicher Gestalt des Seins gewiß ist, die andere Gestalten wohl für sie, aber nicht für andere ausschließt (Ph. II, 318).

Ob dies geschehen wird, ist die Schicksalsfrage der „biblischen Religion", ja die Schicksalsfrage für das Abendland, das ohne diese Religion nicht leben kann und das diese Religion in ihrer gegenwärtigen, exklusiven Verhärtung dennoch nicht mehr erträgt und nicht mehr ertragen darf. Nach der verhängnisvollen, gewalttätigen Einseitigkeit, mit der Luther die religiöse Frage zu Beginn der Neuzeit aufgerissen hatte – Jaspers betrachtet die Größe dieses Reformators mit schaudernder und sehr aufschlußreicher Antipathie (Einf. 151) –, war es vor allem „das Verdienst oder das Verhängnis Kierkegaards", hier Klarheit geschaffen zu haben, mag er sich auch selbst noch einmal in gewaltsamer, sich selbst vernichtender Verkrampfung an das unbedingte und exklusive Christusbekenntnis geklammert haben (W. 853 f.). Es geht nicht darum, das Christentum preiszugeben oder aufzulösen; sondern es geht jetzt allein darum, diesen tief unwahren und zerstörenden Krampf der Exklusivität in Freiheit zu überwinden. „Was unsere Väter hörten, kann mir Gegenstand der Ehrfurcht sein, war Autorität meiner Erziehung, aber es ist nicht die Wahrheit in allgemeingültiger Form und nicht die direkte Stimme des Einen Gottes ... Alle Vermittlung ist als Fixierung von Bild und Gleichnis für diesen einen wie Gotteslästerung" (W. 893). Ist aber eine solche „radikale Verwandlung, Reinigung und Vertiefung" (W. 854), wie sie mit der Hingabe des exklusiven oder, wie Jaspers meistens sagt, „katholischen" Anspruchs gefordert wird, überhaupt möglich, ohne das Wesen der Offenbarung und das Wesen des christlichen Glaubens selber damit aufzulösen? Dies ist eine bange, zunächst kaum beachtete Frage, die sich doch unabweislich

stellt. Es scheint, gibt Jaspers einmal zögernd zu, daß „diese Ausschließlichkeit der ergriffenen Glaubenswahrheit" nur im Umkreis der biblischen Religion, hier aber wirklich „zum Glauben selbst" gehört (Gl. 72). Ist das aber so, so würde das bedeuten, daß das philosophische Denken und der christliche Glaube an diesem Punkte in eine völlig hoffnungslose Gegnerschaft hineingeraten müssen, in der der Philosoph mit seinem Urteil nur noch resignieren oder das Christentum als solches verwerfen kann. Aber diese für das Gespräch und die Zusammenarbeit tödlich scheinende Konsequenz möchte Jaspers dann doch nicht ziehen. „Vielleicht" meint er mit einem etwas unsicheren, aber in der weiteren Ausführung dann praktisch doch bejahten und alles Folgende in seiner Gültigkeit tragenden „Vielleicht" – vielleicht kann dieses ruinöse Sich-Abgrenzen im „Ausschließen und Vernichten", vielleicht können diese falschen Verabsolutierungen des Glaubens auch „vom Religiösen selber her als Aberglauben verworfen werden" (Gl. 68). Es wird für Jaspers somit eine entscheidende Voraussetzung, daß er seine philosophische Kritik im Bunde mit der Religion, im Bunde mit dem eigentlichen Sinn auch unserer bestimmten abendländischen Religion gegen sie selbst meint fortführen zu können. Damit tritt die Betrachtung aus dem Bereich rein grundsätzlicher Forderungen auf das Gebiet der konkreten Religionsgeschichte über, auf dem sie sich zu bewähren hat.

II.

Der tragende Begriff, den Jaspers hier zugrunde legt, ist der Begriff der „biblischen Religion" – eine eigentümlich schwebende Größe, die das Gemeinsame aller christlichen Konfessionen, darüber hinaus das Gemeinsame von Christentum und Judentum und vielleicht auch noch des Islams zusammenfassend als höhere Einheit bezeichnen soll und die trotz ihres unbestreitbaren historischen Rechts doch immer wieder zerbrechen muß, sobald irgendein theologisch wesentliches, die allgemeine Abstraktion überwindendes Urteil konkret gefällt werden soll. Es ist jedoch unver-

kennbar, wo die biblische Religion für Jaspers ihren Schwerpunkt besitzt: er liegt im Alten Testament und insbesondere bei den großen Propheten des alten Bundes, die neben den griechischen Philosophen und gleichwertig den ursprünglichen Denkern Indiens und Chinas im Stammbaum unseres Menschseins für immer feststehen. Auch sie waren keine Philosophen, und was in philosophischer Aneignung über sie gesagt werden kann, muß auf jeden Fall schon verwandelt erscheinen; es wirkt notwendig „blaß" gegenüber ihrer „eigentlichen religiösen Wirklichkeit". Ihre philosophische Interpretation darf also nicht als der aussichtslose Versuch mißverstanden werden, als sollte die Religion in Philosophie verwandelt werden (Gl. 82 f.). Aber die großen Spannungen des Alten Testaments sind für Jaspers doch immer noch offener, freier und fruchtbarer als die beängstigende Konzentration und Verengung, die der religiöse Anspruch mit dem exklusiven Bekenntnis zur Person des einen Gottmenschen Jesus Christus erfahren hat. Dieses Bekenntnis ist, wörtlich ernst genommen, das schlechthin Unerträgliche, falsch in seiner Berufung auf das Alte Testament, unmöglich in seiner Gründung auf die Auferstehung eines Leichnams und absurd mit seiner Behauptung, „daß ein Gott Mensch oder ein Mensch Gott sei" (W. 852). Das Problem an diesem Punkte liegt für den Philosophen nur darin, wie eine so absurde Vorstellung dennoch so „unvergleichliche Wirkungen" hervorrufen konnte (W. 853). Die unverblümte Antwort hierauf ist, daß die Wirkungen in Wahrheit gar nicht Wirkungen des Christusglaubens selber gewesen seien, sondern vielmehr auf den allgemeinen, durch den Christusglauben noch nicht aufgezehrten oder ausgeschiedenen Gehalt der biblischen Religion im ganzen beruhten: „Daß im Christentum seelisch und geistig so Außerordentliches sich verwirklicht hat, daß es der Angelpunkt geworden ist, um den wir kreisen, das beruht positiv auf der biblischen Religion im ganzen, negativ auf der Unklarheit, in der der bestimmte Christusglaube, der auch im Neuen Testament nur ein Moment unter anderen ist, seine Konsequenz verbarg" (W. 854). Also nicht durch den Christusglauben, sondern trotz des Christus-

glaubens ist das Christentum die mächtige Größe geworden, die auch der Philosoph in seiner Weise verehrt. Das ist gewiß eine überraschende Feststellung, und der Neutestamentler wird sich mit der Erklärung, der Christusglaube sei im Urchristentum „nur ein Moment unter anderen" gewesen, schwerlich zufrieden geben. Praktisch bedeutet diese Feststellung, daß Christus, als Objekt des Glaubens verstanden, aus der „biblischen Religion" verschwindet. Jaspers versteht ihn, ähnlich wie Nietzsche und Overbeck, als die gnostisch-nihilistische Erscheinung eines „Heiligen", der das Leben in die Selbstaufgabe hineinführt und ein Leben als Weltgestaltung, geschweige denn als Weltbeherrschung überhaupt nicht gestattet. Er war ein scheiternder Ausnahmemensch, „kein ganzer Mensch" – und bleibt im übrigen kaum gedeutet beiseite. Mag man auch gegenüber dem Alten Testament die Frage stellen, ob es uns „heute noch" wesentlich sein kann (Gl. 64) – das eigentliche Christentum konnte jedenfalls nur durch die wurzelhafte „Unredlichkeit" eines Abfalls von seinem vermeintlichen Stifter überhaupt Gestalt gewinnen (W. 854 f.). Die unvermeidliche, obschon von Jaspers nicht ausdrücklich gezogene Konsequenz dieser Betrachtungsweise ist, daß die positive Interpretation der „biblischen Religion" das Alte Testament gegen das Christentum wendet, soweit dieses noch *im strengen Sinne*, d. h. als Christusglauben verstanden wird. Der christliche Theologe weiß, was dies bedeutet. Es ist die Frage, in deren entgegengesetzter Beantwortung das Christentum entstanden ist und sich fort und fort noch hält. Jaspers ist wohl der erste große deutsche Philosoph, der in dem uralten Kampf zwischen Judentum und Christentum seinen Standort – wie selbstverständlich – nicht mehr beim Christentum, sondern beim Judentum bezogen hat.

Welches sind nun die großen, bleibenden Wahrheiten, deren Aufdeckung die Welt der biblischen Religion zu verdanken hat? Es wären da, immer im Sinne des philosophischen Glaubens formuliert und ohne Anspruch auf Vollständigkeit, etwa folgende zu nennen: der Gedanke des einen Gottes, die Transzendenz seines Schöpferseins, das Bewußtsein der Unbedingtheit in der Ent-

scheidung zwischen Gut und Böse, die Liebe als Grundwirklichkeit des Ewigen im Menschen, das Leiden als Weg zur Gottheit, die Ungeschlossenheit der geschaffenen Welt und die Offenheit für ihre Unlösbarkeiten, „die letzte und einzige Zuflucht bei Gott" (Bibl. 408 f.; Gl. 82). Jeder dieser großen Erkenntnisse geht auch eine eigentümliche Form ihrer Verzerrung parallel, die selten ganz zu vermeiden ist: der eine Schöpfergott wird u. U. abstrakt und negativ gegen die Welt und das Viele gekehrt; das Wissen um das unbedingt Gute wird zum gewalttätigen und lieblosen Fanatismus, die Bejahung des Leidens zum Masochismus oder Sadismus usw. Wir brauchen diesen Dingen, so lehrreich sie sind, im einzelnen nicht nachzugehen. Denn dies ist das Große an Jaspers Deutung, daß er die psychologischen Abirrungen und die Verzerrungen des Glaubens so gut wie Nietzsche durchschaut, aber anders als Nietzsche der Versuchung entgeht, sie mit dem Wesen des Glaubens und seiner wahren Intention zu vermischen und zu verwechseln. Viel wichtiger ist ein ganz andersartiger Gegensatz, der nach Jaspers durch die ganze altisraelitische Religionsgeschichte hindurchgeht und jeweils dem Unbedingten, Sprengenden, Radikal-Transzendenten des prophetischen Wollens ein Organisierendes, Vermenschlichendes, Verdiesseitigendes und damit zugleich Gemeinschaft Stiftendes an die Seite stellt: neben die Religion des reinen Ethos und der Spiritualität tritt der Kultus und das Gesetz; neben den Gedanken der Schöpfung und des Glaubens an den einen Gott tritt die nationale Religion und der Gedanke der Auserwählung, neben die tiefe, letzte scheiternde Geborgenheit in dem einen Gedanken, daß Gott ist und Gott bleibt, der Versuch, auf eben diesen Gott durch Opfer, Gebete, Werke einzuwirken und ihn dadurch für sich zu gewinnen. „Man darf", sagt Jaspers, „die Behauptung wagen, daß in der Bibel, auf das Ganze gesehen, alles in Polaritäten vorkommt. Man wird am Ende zu jeder Fixierung im Wort die widersprechende Fixierung finden" (Bibl. 410). Nun, dies mag eine etwas gewagte Formulierung sein. Entscheidend ist, in welcher Weise Jaspers den so umschriebenen Gedankengang philosophisch deutet und ausnutzt.

Ich gestehe, daß mir seine Antwort an diesem Punkte nicht ganz einheitlich erscheint, sie schillert ein wenig, je nachdem, ob das Gefühl für die dem Philosophen undurchdringliche Eigenart des religiösen Lebens oder ob der Wille zu einer weiterführenden, Verfälschungen überwindenden Deutung dieser Wirklichkeit die Führung hat. Daß die Religion geschichtliche Gemeinschaft gründet, einen Kultus entwickelt, den Mythos bejaht, konkrete Heiligung fordert und Sühnung vermittelt, kann im ersten Falle schlechterdings nicht einfach beiseite geschoben oder als Abirrung vom Wesentlichen verstanden werden. Der Philosoph muß es – ungedeutet und mehr oder weniger unverstanden – als Tatsache hinnehmen und stehen lassen. Während er selbst einer universalen Kontemplation und der „Autorität einer schwebenden Führung" durch das Ganze der philosophischen und geschichtlichen Überlieferung folgt (Gl. 88; vgl. Sit. 133; Eur. 11. 30), scheint es nun einmal zum Wesen der Religion zu gehören, daß sie die Transzendenz vielmehr nur „in Gestalt eines in der Welt vorkommenden Heiligen als eines vom Profanen oder Unheiligen Abgegrenzten" und so Objektivierten kennt (Gl. 62), ja daß sie sich mit Vorliebe geradezu auf „Absurdes" gründet (Vern. 62). Aber auf die Dauer kann sich Jaspers mit einer so rätselhaften, rein faktisch hingenommenen Tatsache doch nicht zufrieden geben. Er sucht sie und die polare Spannung, in die sie für ihn gegenüber der unbedingt transzendenten Seite des Glaubens steht, doch auch zu verstehen und zu deuten – d. h. philosophisch umdeutend zu verstehen –, und dieses Verständnis führt dann allerdings zwangsläufig zu einer weitgehenden Abwertung der „positiven" Elemente, auch innerhalb des Ganzen der „biblischen Religion". Maßgebend ist dabei die schon früher gestreifte Lehre von der Transzendenz und dem „Chiffer"-Charakter ihres Erscheinens. Man kann nicht den Versuch machen, einen transzendenten Anspruch allgemeingültig auszudrücken, ohne ihn zu verfälschen. Und als solch verhärtende und verengende Ausprägungen, die zwangsläufig zu Verfälschungen werden, erscheinen demnach auch die bestimmte Fassung des Gotteswillens unter einem differenzierten irdischen Ge-

setz, die Versöhnung mit der Gottheit durch einen priesterlich verwalteten Kult und die falsche Sicherung gegenüber Gott im Gedanken der Erwählung. Denn derartiges ist immer „nur dadurch möglich, daß ich eine sinnliche Wirklichkeit als die Transzendenz annehme. In irgendeiner Gestalt, wenn auch in noch so spiritueller Verdünnung materialisiere ich die Transzendenz zu einem Objektiven in der Welt, sei es als mein inneres Gesicht, in dem mir Gott erscheint oder mich anspricht, sei es als Autorität eines Propheten, einer Kirche, eines Priesters, als Verbindlichkeit geschriebener Gesetze und heiliger Bücher" (Ph. II, 322). Auch das menschliche Wort kann nicht mehr sein als ein Gleichnis, das für den wahren Gott nicht bleibt und darum auch nicht als allgemeingültig bejaht werden kann. Es besteht wahrhaft nur für den, der es in seinem Bildcharakter erkennt und insofern wieder relativiert; und es darf eben darum eine unbedingte Gültigkeit nicht beanspruchen oder gar erzwingen wollen.

Von hier aus ergibt sich, wenn ich Jaspers richtig verstanden habe, eine doppelte Beurteilungsmöglichkeit. Soweit die Begrenzungen der biblischen Religion vom ersten Opfer bis zum Opfer des Gottmenschen als Symbole und schwindende Formen der Aneignung gegenüber der transzendenten Wahrheit verstanden werden, haben sie ihr Recht: „Durch den Mythus, durch Bild und Symbol, gewinnen wir unsere tiefste Einsicht an der Grenze" (Vern. 58). Es ist dasselbe relative Recht, das all unseren Äußerungen über die Transzendenz zukommt, indem wir sie gleichnishaft bezeugen. Darüber hinaus gibt es die Möglichkeit, ihr im dialektischen Widereinanderspannen entgegengesetzter, „polarer" Aussagen in einem vielleicht noch höheren Sinne gleichnishaft nahe zu kommen. „Nirgends ist die ganze, volle, reine Wahrheit – weil sie im Satz der menschlichen Sprache oder in der bestimmten Gestalt menschlichen Lebens nicht sein kann. In unserer beschränkten Auffassung verschwindet jeweils der andere Pol. Die Wahrheit selber berühren wir nur, wenn wir uns in hellem Bewußtsein der Polaritäten durch diese hindurch ihr nähern (Bibl. 410; vgl. G. 562). „Nicht auf irgendwelche Sätze in der Bibel,

sondern auf den in der gesamten Bibel zur Erscheinung kommenden Glauben stützen wir uns Abendländer . . . Was nur in Gegensätzen sich zur Erscheinung bringen konnte, ist auch unser Grund" (Bibl. 411). – Aber diese Deutung der Polarität wird der Bibel gegenüber zuletzt doch nicht durchgehalten. Es ist auch nach dem ganzen ihr gegenüber zur Anwendung gebrachten Schema gar nicht zu vermeiden, daß die eine Seite an diesem polaren Gleichgewicht das Übergewicht erhält und die Betrachtung zum Umschlagen bringt. Die begrenzende „Materialisierung" des im Glauben Gemeinten mag – wie ausdrücklich zugestanden wird – immer „von einem Wahrheitsmoment ausgehen"; sie mag auch geschichtlich und psychologisch gesehen ganz unvermeidlich sein; aber der protestierende, sie sprengende Durchbruch der eigentlichen, unfaßbaren Wahrheit Gottes, an der der Mensch scheitert, ist ihr gegenüber zuletzt doch immer die tiefere, radikalere, die „wahre" Erscheinung der nur scheinbar negativ sich erhebenden Urwahrheit göttlicher Transzendenz. Eben dieses tiefere transzendente Pathos erscheint nach Jaspers in den Propheten mit ihrer Verwerfung des entgegenstehenden kultischen, gesetzlichen und nationalen Wesens und seiner Partikularismen überhaupt. Sie müssen sich von ihnen verwerfen lassen, und soweit auch bei uns in derartigen Verendlichungen immer wieder der Wille erscheint, Endliches absolut zu setzen, müssen sie auch von uns verworfen werden. Sie alle sind, wie es mit merkwürdiger Leidenschaftlichkeit heißt, nicht nur im Namen der Philosophie, sondern auch im Namen der religiösen Wahrheit selber „preiszugeben" (Gl. 80). Denn schon „mit dem Du der Gottheit, das für den Augenblick möglich ist, mit Gott als Persönlichkeit, wenn sie verbindlich behauptet wird, taste ich die Transzendenz an" (Ph. III, 166), und vollends die gegen andere feindselige Bindung der Gottheit in begrenzte Gestalten „vom jüdischen Gesetz bis zur fälschlichen Gottheit Jesu und der Prophetie Mohammeds" sollte darum auch vom religiösen, gläubigen Menschen nicht mehr bejaht werden (W. 694).

Wir stehen damit wieder bei dem einen, entscheidenden Punkt,

und der leidenschaftliche Protest wird von Jaspers, wie wir sehen, nur darum so rücksichtslos gewagt, weil er ihn nicht nur als philosophischen Protest versteht, sondern weil er sich bei seiner Forderung mit den tiefsten Antrieben der prophetischen biblischen Religion selber im Bunde fühlt. Ehe wir daher die Frage stellen, was die Behauptung einer in dem angegebenen, unbedingten Sinne bewahrten Offenbarung theologisch bedeuten mag, gilt es vielmehr zu prüfen, ob es wirklich möglich ist, diese philosophisch geforderte Reinigung der biblischen Religion in irgendeinem Sinne aus ihren eigenen Aussagen und Traditionen heraus abzuleiten und zu begründen. Mir scheint, daß dies schlechterdings unmöglich ist. Die Vorstöße, die Jaspers selbst in dieser Richtung unternimmt, folgen m. E. durchweg den Aufstellungen einer älteren religionsgeschichtlichen Forschung, deren von ihm vielfach noch überspitzte Thesen heute – z. T. ganz unabhängig von irgendeiner theologischen Beeinflussung – brüchig geworden sind. Es versteht sich, daß ich mich jetzt bei der Berufung auf geschichtliches Material meinerseits nur auf kurze und darum vielfach allzu einfach klingende Andeutungen beschränken muß; aber ich hoffe, die Fachleute in ihrer großen Mehrheit dabei doch auf meiner Seite zu haben und insofern wenigstens nicht ganz willkürlich vorzugehen.

1. Die Annahme, daß eine ganze Reihe der großen Propheten – Jaspers nennt nicht nur Amos, sondern auch Micha, Hosea, Jesaja und Jeremia (Gl. 63) – den besonderen Kultus mit seinen Opfern, Riten usw. als solchen abgelehnt hätten, ist nicht zu halten. Wenn Gott nach dem Propheten Amos, der mit Recht am radikalsten erscheint, die Opfer seines Volkes nicht mehr riechen will, so heißt das nicht, daß er diese Form seiner Verehrung als solche mißbilligte, sondern daß ihm die Opfer des sündigen und darum verworfenen Volkes zuwider sind. Sie können nicht mehr nützen, wenn das Entscheidende, der Glaube, die Liebe und der Gehorsam, fehlen. Aber darum steht der Gedanke des Gehorsams selbst weder im Gegensatz zum Kultus noch zum Glauben an die Gegenwart Gottes im rechten Kult. Auch das Christentum, in

dem der Kultus aus anderen, tieferen Gründen, nämlich infolge der Bejahung des einmaligen und endgültigen Opfers Jesu, in gewissem Sinne in der Tat aufhört, auch Jesus selbst und auch Paulus kehren sich nicht in einem irgendwie allgemein gültigen und „aufgeklärten" Sinne gegen den Kultus überhaupt.

2. Ebenso ist das alte Gesetz für Jesus und auch noch für Paulus der echte Ausdruck des Gotteswillens, „heilig, recht und gut". Es wird zwar im einzelnen von Jesus kritisiert, und es wird als rettender Heilsweg von Paulus schlechthin verworfen. Aber die Haltung des Gehorsams und der Liebe erscheint wiederum niemals als solche im Widerspruch mit Gottes Gesetz; sie gilt vielmehr gerade als dessen überbietende Erfüllung. Diese Auffassung ist – bei allen Abstrichen im einzelnen – als die eigentlich und ursprünglich alttestamentliche gedacht und bestätigt. Die formale Ausspielung des neuen Gehorsams gegen das offenbarte Gesetz selbst, nicht nur gegen dessen Mißbrauch, dessen Überspitzung und dessen heilbringende Kraft, ist dagegen nicht mehr biblisch und auch nicht prophetisch, sondern „markionitisch" und – in etwas anderer Orientierung und Akzentuierung – charakteristisch modern.

3. Der Gedanke des auserwählten Volkes wurzelt schon im Alten Testament nicht eigentlich in einer nationalen Ideologie der „Selbstgerechtigkeit", sondern in dem Glauben an die göttliche Offenbarung und Berufung. In diesem Sinne widerspricht er nicht der freilich nur langsam aufziehenden Vorstellung, daß der Gott Israels der eine Gott aller Welt sei. Schon im Alten Testament taucht der Gedanke auf, daß Gott das Volk seiner Wahl tatsächlich auch verwerfen könnte; aber er tut es nicht, weil es eben das Volk seines Bundes und seiner Offenbarung ist, deren Einzigartigkeit von keinem Propheten und keinem biblischen Schriftsteller jemals bezweifelt wird. Es ist derselbe Gedanke, der in gereinigter, aber nicht in der Wurzel veränderter Bedeutung im Begriff der Kirche, d. h. der Christenheit als des erneuerten Gottesvolks aus allen Völkern, wieder zum Leben erwacht. Die Kirche kann, so gesehen, durchaus als die Erfüllung der altisraelitischen

Religionsgeschichte verstanden werden – wir meinen: mit weit besserem Recht als die jüdische Synagoge.

4. Der von Jaspers konstruierte Gegensatz im Bereich der biblischen Religion scheitert historisch aber auch am entscheidenden Punkt: es gibt innerhalb des Neuen Testaments, das hierfür allein in Betracht kommt, keinen Widerspruch gegen die sogenannte „Gottheit Christi". Der alte, klassische liberale Versuch, unter dem vorliegenden Evangelium von Jesus die ältere Schicht eines Evangeliums Jesu zu entdecken, das ihn selbst nur als Lehrer und Propheten und noch nicht als den geglaubten Herrn erkennen ließe, ist heute so gut wie allgemein und jedenfalls mit guten Gründen aufgegeben. Schon die ältesten Schichten des Neuen Testaments sind durch den unbedingten Glauben an Jesus bestimmt und geprägt, wobei auf den Gebrauch des Titels „Gott" oder „Gottessohn" natürlich wenig oder gar nichts ankommt. Damit ist das Problem des Selbstbewußtseins Jesu gewiß noch nicht beantwortet. Es ist sehr die Frage, ob es sich mit philologischen Mitteln überhaupt beantworten läßt. Keinesfalls läßt es sich aber so einfach lösen, wie es Jaspers tut, wenn er das eine, aus dem Zusammenhang eines Gesprächs gerissene Wort „Was heißest du mich gut? – niemand ist gut außer dem einen Gott" (ein Wort, das die Evangelisten selbst jedenfalls ganz anders verstanden haben), ohne weiteres als Eingeständnis des bloßen Mensch- und Sünderseins Jesu auffaßt und Jesus selbst so als einzigen biblischen Zeugen gegen den Christusglauben protestieren läßt (Bibl. 410; Gl. 76; W. 855).

Die „biblische Religion" als Ganzes läßt sich also die Scheidungen nicht gefallen, die Jaspers von seinem Transzendenzbegriff aus in ihr zu finden meint, und das bedeutet sehr viel mehr, als daß hier keine philosophische Sprache gesprochen wird. Jaspers hatte recht damit, wenn er das Besondere des religiösen im Gegensatz zum philosophischen Glauben vorzüglich darin erkannte, daß die Begegnung mit der Transzendenz (die hier Gott der Herr heißt) immer nur im Partikularen, in dem vom Allgemeinen und Gemeinsamen der Welt Ausgegrenzten und in dieser Weise be-

stimmt Offenbarten gesehen wird und daß infolgedessen auch die Begründung einer eigentümlichen Gefolgschaft des Gehorsams und der aktiv unterschiedenen Gottesverehrung, „Kultus" und „Gesetz", wesenhaft mit dazu gehören. Er hat aber durchaus unrecht, wenn er meint, diese Phänomene als sekundäre Verkrustungen oder polare Entgegensetzungen von dem Eigentlichen der biblischen Religion irgendwie abstreifen zu können. Zum mindesten bietet die Bibel selbst für eine derartige Auslegung nirgends Raum; sie sträubt sich überall dagegen. Das heißt nicht, daß sie in sich „ohne Widerspruch" und daß die Gesetzlichkeit, der Kultus und der Offenbarungsgedanke so, wie sie hier in wechselnden und sich entwickelnden Formen erscheinen, an und für sich überall im Gleichgewicht und ohne ernsthafte Schwierigkeit wären. Im Gegenteil, die großen Spannungen innerhalb des Alten Testaments, die Jaspers hervorhebt, kennt auch der Theologe sehr wohl; nur daß er sie nicht als zeitlose „Polaritäten" deuten darf, sondern die innere Bewegung und Unruhe, die sich hier ergibt, als echte Geschichte verstehen muß, die einem bestimmten Ziele entgegentreibt, das er dann – nun freilich nicht mehr rein historisch, exegetisch, sondern theologisch urteilend – als die „Erfüllung" versteht.

III.

Das, was Jaspers philosophisch „Offenbarung" nennt, bleibt immer ein Bild. Es ist ein Bild für die wie immer erfolgende existentielle Erfahrung der Transzendenz, das Verstehen der metaphysischen Chiffer, bei dem nicht nur ihr Inhalt ein Geheimnis ist, sondern bei dem es auch eine Frage bleibt, ob und von welcher Hand diese Chiffer überhaupt geschrieben ist, d. h. inwieweit durch sie wirklich so etwas wie ein beiderseitiges und wechselseitiges Begegnen zwischen dem Menschen und dem einen Gotte tatsächlich erfolgt. „Es ist genug, daß Sein ist." „Man darf", heißt es einmal, „nicht leugnen, daß die Transzendenz ... gesprochen hat." Es ist unserer Freiheit oft so zumute, als ob sie vom Seinsgrund her „Hilfe erführe", es gibt so etwas wie „Füh-

rung durch Transzendenz" (Einf. 68 f.). Aber schon das allgemeinste „Wissen von der Gottheit", das daraus gefolgert würde, wird zum „Aberglauben". Die Sprache der Transzendenz bleibt immer „vieldeutig"; es kommt nur darauf an, daß die „Existenz" – und dies ist dann wieder die „scheiternde" Existenz des Menschen – diese vieldeutige Sprache auf ihre Weise „in die einfältige Seinsgewißheit zu übersetzen vermag" (Ph. III, 236). Ich will hier nichts vergröbern; aber soviel dürfte doch klar sein, daß diesem Transzendenz- und Offenbarungsbegriff zweierlei fehlt, was für das Denken der Bibel überall maßgebend ist: es fehlt die Vorstellung eines aktiven, der Welt in ihrer Besonderheit zugewandten Handelns Gottes, und es fehlt der Gedanke, daß diese Zuwendung dem Menschen zum Heil geschehen soll, daß es trotz seiner und gegebenenfalls verderbenden Gewalt ein Handeln der heilbringenden „Liebe" ist. Wir können die weitere Frage, wieweit nicht alles religiöse Denken letzten Endes hierhin tendiert und von diesem Glauben aus verstanden werden muß, jetzt auf sich beruhen lassen; für die Religion der Bibel ist diese Anschauung jedenfalls entscheidend.

Der Gedanke des handelnden, des auf den Menschen zu handelnden und ihn anredenden Gottes kann nur in Form einer partikularen Offenbarung konkret werden. Diese allgemeinste Formel für den vielberufenen biblischen und überhaupt jeden echten Offenbarungsgedanken ergibt sich bei der vorausgesetzten Grundauffassung des göttlichen Handelns mit Notwendigkeit und von selbst. Denn da der Mensch als solcher nicht einfach bei Gott ist, da er ihn in „dieser" Welt und Geschichte als solcher auch niemals eindeutig finden und vernehmen kann, so muß alles Reden und Handeln Gottes, wo es erscheint und geglaubt wird, immer den Charakter des Besonderen und des Außerordentlichen gewinnen, eben Offenbarung und zwar „partikulare" Offenbarung des Heiligen sein. Eine solche Offenbarung erfährt schon Abraham, erfährt Moses am feurigen Busch, erfahren sämtliche Propheten; eine solche Offenbarung erfolgt zuletzt in Christus und wird in der apostolischen Kirche aktuell durch den Heiligen

Geist. Natürlich meint die Bibel nicht, daß Gott dadurch endlich und in die Welt gebunden, vom Menschen abhängig geworden sei. Dies gilt vielmehr gerade als der Ausdruck seines wunderbaren Vermögens und seiner wunderbaren Güte, daß er, den aller Himmel Himmel nicht fassen können, sich seinerseits herabläßt, sich entäußert und in der letzten, geheimnisvollen Verhüllung am Kreuze für die Menschen selbst leidet, für sie in seinem „Sohne" stirbt. Das tut Gott aber nicht obgleich, sondern gerade weil er der schlechthin unfaßbare, in seinem für sich seienden Wesen in der Tat uns ewig unerreichbare Gott ist.

Jaspers Einwand, daß eine solche Verendlichung Gottes „absurd" sei, empfinde ich als seltsam unangemessen. Selbstverständlich lebt auch der Gläubige und der Christ in der Vernunft, und auch die Theologie berührt, wie Jaspers einmal schön formuliert, noch „das Unvernünftige durch die Vernunft" (Univ. 74). Mit dem vulgären „Begehren nach Geheimnis, Raunen, Absurdität, Zauber, Magie, Abenteuer, und schließlich nach blinder Ungebundenheit und blindem Gehorsam zugleich" (Vern. 56) will auch die Theologie nichts zu tun haben, und es ist Jaspers durchaus darin zuzustimmen, daß es „ein fragwürdiger Glaube" sein müßte, „der darauf gegründet wäre, daß seine Illusionen in bezug auf empirische Tatbestände und rationale Notwendigkeiten nicht zerstört werden dürfen" (N. 23). Aber im Glauben handelt es sich eben nicht um „empirische Tatbestände und rationale Notwendigkeit", sondern um Gott, und eine Philosophie, die im Namen der Vernunft die Grenzen abstecken möchte, wo und wie Gott dem Menschen begegnen oder nicht begegnen darf, wird einem Christen immer hybrid erscheinen. Den Glauben werden solche Einwände jedenfalls kalt lassen. Sie erscheinen ihm – so paradox das klingen mag – viel zu anthropomorphistisch, viel zu wohlorientiert über den „unbekannten" Gott, als viel zu allwissend und zu sicher, obgleich doch gerade dies der Vorwurf ist, den die Philosophie gegen die Sprecher des Glaubens erhebt. Gott macht die Weisheit der Weisen zu Spott, nicht nur durch seine sozusagen negative, theoretische Unerreich-

barkeit, sondern auch positiv durch das, was er tun kann und tatsächlich tut. Denn dies ist ja nach dem Zeugnis der ganzen Bibel gerade Gottes Eigentümlichkeit gegenüber den Menschen, daß er „wunderbar" ist und daß er Wunder tut. Das Wunder aller Wunder bleibt aber eben dies, daß er überhaupt nach dem Menschen fragt, daß er ihn sucht und daß er dem wirklichen Menschen zuletzt in Menschengestalt menschlich begegnet. Dies zu glauben, ist nicht Torheit, aber es erfordert allerdings „Einfalt", den rechten Kindersinn.

Die grundsätzliche Verschiedenheit des Ausgangspunktes spiegelt sich auch im antwortenden Verhalten wider, das der Philosoph und der Gläubige der Transzendenz bzw. Gott gegenüber einnehmen. Jaspers zeigt auch an diesem wichtigen Punkt die schon mehrfach beobachtete Zwiespältigkeit einer zunächst zögernden und die zugestandene Fremdheit dann doch wieder überwindenden philosophischen Interpretation. Einerseits ist die Eigenart der biblischen Religion als „Gebetsreligion" erkannt und wird nachdrücklich hervorgehoben. Jaspers weiß sehr wohl, daß zwischen der philosophischen Meditation und dem wirklichen Gebet eine feine, unverwischbare Grenze läuft (Bibl. 408; Einf. 48. 69). Aber indem er dann den positiven Sinn des Gebetes philosophisch doch noch zu fassen sucht, scheidet er gerade diejenigen Wesenszüge als „Magie" aus, die für das biblische Verständnis nicht zu entbehren sind (Ph. II, 317). Der Gebetsinhalt läßt sich nicht auf die ins allgemeine erhobene und damit umgedeutete dritte Vaterunserbitte reduzieren, deren wahrer, dramatisch-konkreter Sinn von Luther in seinem Kleinen Katechismus vielmehr richtig getroffen ist. Jaspers steht auch hier in einer reichen Tradition philosophischer Gebetskritik seit den Tagen der Antike; aber ihre Anerkennung wäre gleichwohl das Ende des biblischen und jedes lebendigen Gebets.

Zum Schluß sei noch ein Wort über die verhängnisvollen menschlichen Folgen gesagt, die Jaspers jedem exklusiv-universalen Offenbarungsanspruch zuschreibt und die seine systematisch-grundsätzliche Kritik sozusagen von der moralischen

Seite her deckt. Die Kirchengeschichte selbst scheint ihm hier um so mehr Recht zu geben, als er bei der Schilderung der leben-, vernunft- und liebezerstörenden Wirkungen wiederum alles Karikaturhafte zu vermeiden sucht, die positiven Möglichkeiten einer entsprechenden Haltung nicht verkennt und auch ausdrücklich zugesteht, daß sie „unumgänglich" wäre, wenn die vorausgesetzte erschöpfende Offenbarung Gottes jemals „Tatbestand" sein könnte (W. 85). Das Bild des christlichen „Katholizismus", wie ihn Jaspers zeichnet, ist keineswegs einfach „falsch"; aber es fragt sich, ob es der Eigenart des besonderen, christlichen Offenbarungsanspruchs (und nicht nur dessen Entartung) wirklich gerecht wird. M. E. rächt es sich an dieser Stelle, daß Jaspers in seiner Deutung so stark formal vorgeht und von der Eigenart des christlichen Ausgangspunktes selber keine plastische Vorstellung besitzt. Der Kampf, den er eröffnet, ist, wenn ich so sagen darf, von Jesus selbst bei aller Andersartigkeit doch radikaler und eher geführt worden. Denn Jesu Angriff auf den Pharisäismus ist ja nichts als der Kampf gegen den religiösen und moralischen Herrschaftsanspruch schlechthin. Der Glaube an ihn begründet daher, wie das Neue Testament zeigt, zunächst nicht so etwas wie eine neue, sublimierte Welt- und Herrschaftsordnung des Geistes, sondern die Solidarität der begnadigten Sünder, unter denen es nur noch Dienst und „Herrschaft" höchstens in der paradoxen Form einer dienenden „Freiheit" gibt. Dies alles ist in der späteren Kirche auch nicht einfach vergessen worden und ist keineswegs so etwas wie die Negation des Kirchenbegriffs überhaupt. Wieso diese Grundsätze mit der Wirklichkeit und Praxis der Kirche übereinstimmen können, ist vielmehr eine weitere, spezifisch theologische Frage, die jetzt nicht zu entwickeln ist. Aber diese Frage muß gesehen werden und wird durch die einfache Übertragung eines allgemeinen psychologisch-soziologischen Interpretationsschemas, das als solches völlig sinnvoll bleibt, aber hier nicht am Platze ist, vielmehr zugedeckt als beantwortet.

Die philosophische Kritik bei Jaspers hat das Christentum in seiner konkreten, biblischen Gestalt nicht anerkannt, aber auch

nicht wirklich erreicht. Man wird darin vielleicht nicht nur die unvermeidliche Folge seines philosophischen Ausgangspunktes erkennen müssen, sondern auch den Widerhall einer Theologie, die – wenn sie nicht einfach im Biblizismus stecken bleibt – auch ihrerseits abstrakt geblieben ist, indem sie den formalen Anspruch des „Wortes", der „Offenbarung" oder auch der „Kirche" als solche zu betonen liebt statt den lebendigen, einmaligen und menschlichen Sinn dieser Worte zu bezeichnen, zu übersetzen und zu entfalten. Es gilt die biblische Wirklichkeit und es gilt vor allem, die Person Jesu selber anschaubar und unübersehbar zu machen. Und wenn das Bekenntnis zur Offenbarung den Theologen, wie es scheint, grundsätzlich vom Philosophen trennt, so ist hier, in der wissenschaftlichen Bemühung um ein menschlich Wirkliches, doch auf alle Fälle eine unaufhebbare, „vernünftige" Gemeinsamkeit geblieben. Die Theologie ist dem Philosophen dankbar, der mit ihr danach fragt, und wird diesen Boden nicht preisgeben.

Die Heiterkeit der Christen

Vielleicht sollte man über die Heiterkeit nicht allzu viel reden; denn das dürfte nicht der Weg sein, um sie zu gewinnen und zu behalten. Aber es lohnt sich, einen Blick darauf zu werfen, welche Rolle dieser Begriff im grundsätzlichen Denken der Vergangenheit gespielt hat und welch ein Gewicht ihm auch theologisch zukommt.

Das Wort „heiter" wird ursprünglich insbesondere vom heiteren Himmel gebraucht und bedeutet licht, strahlend, hell. In dieser Bedeutung besitzt das Wort einen unwillkürlichen Empfindungswert, der die übertragene Verwendung nahe legt. Man spricht von einem heiteren, d. h. nicht umwölkten, unverdunkelten, hellen und offenen Gesicht. Der Ausdruck bildet auch hier wie so oft die Brücke vom Sinnlichen zum Geistigen, bezeichnet also die frohe Sorglosigkeit, Glück und Gesundheit, einen Überschuß an Frische, die zugleich erfrischt. Die Heiterkeit steht damit in der Nachbarschaft des Scherzes und des Spiels einerseits und der höheren Vorstellung des „Selig"seins andererseits. Die Heiterkeit ist zum Scherz geneigt, und somit auch zum Witz und zum Spaß; aber sie ist ohne Schärfe; es kennzeichnet sie das Moment der Freundlichkeit. Sie spielt gerne, aber sie ist nicht an das Spiel gebunden, ist ohne Spielleidenschaft und Verspieltheit; sie kann auch ernst werden. Und sie grenzt in ihrem umfassenden Charakter auch an den Begriff der Seligkeit, der vorzüglich im religiösen und im erotischen Bereiche zu Hause ist. Aber sie ist ohne das Moment des Überschwangs, jedenfalls ohne das rauschhaft Leidenschaftliche, das freilich im christlichen Begriff der Seligkeit ohnedies nicht mehr bestimmend ist. In der Heiterkeit liegt viel-

Aus: Zeitwende (Verlag Sonntagsblatt, Hamburg) 1956, S. 235–246.

mehr ein Moment der Offenheit, der Zugänglichkeit und Aufgeschlossenheit für die anderen und für die ganze Welt, in dem ein Mensch doch im positivsten Sinne er selbst bleiben kann.

Es gibt keine spezifisch „christliche" Heiterkeit; denn diese Haltung ist ein allgemeines, menschliches, jedermann zugängliches seelisches Phänomen. Aber sobald wir über das psychologisch Gefühlsmäßige hinausgehen und bestimmte Ausprägungen und Verwirklichungen der Heiterkeit bei konkreten Menschen ins Auge fassen, erscheint sie natürlich verschieden je nach den besonderen geistigen Voraussetzungen, die ein Mensch mitbringt. Diese differenzieren die Bilder und färben auch den psychologischen Ausdruck. Sie werden vollends entscheidend, wenn es um die sittlich allein wesentliche Frage nach der persönlichen Verwirklichung der Heiterkeit geht, nach der Heiterkeit als Möglichkeit, als Aufgabe oder als Geschenk. Wenn es also auch keine „christliche Heiterkeit" gibt, so gibt es doch eine Heiterkeit der Christen, und diese Heiterkeit als eine Erscheinungsform der christlichen Freude war zeitenweise ein wesentliches Thema der christlichen Theologie.

Aber setzen wir zunächst bei der „menschlichen" Heiterkeit ein. Sie gilt in neuerer Zeit vielfach in einem ausgezeichneten Sinne als Besitztum der alten Griechen. Die „heiteren Griechen" begegnen nach Grimms Wörterbuch erstmalig in Heinses „Ardinghello". Aber zunächst steht die hellenische Heiterkeit hinter der „edlen Einfalt und stillen Größe" noch zurück. Schillers „Götter Griechenlands" zeigen die Heiterkeit nur als poetisches Spiel. Mit vollem weltanschaulichen, ja tragischen Pathos wird die griechische Heiterkeit erst bei Hölderlin ergriffen, und Hegel sucht sie geistreich aus der weltgeschichtlichen Stellung der Hellenen abzuleiten. Die äußerste, ausgesprochen antichristliche Betonung der antiken Heiterkeit findet sich schließlich bei Nietzsche. Hier hat der Gedanke sozusagen ein antitheologisches theologisches Gewicht gewonnen; er läßt sich jedenfalls nicht mehr ganz verstehen, ohne daß man neben der antiken auch seine christliche Vorgeschichte ins Auge faßt.

Soviel ist aber auf alle Fälle richtig: der Begriff der Heiterkeit,

um den es hier geht, die eudaimonía, galéne und hilarótes oder lateinisch: die hilaritas, die serenitas animi, ist klassisch antiken Ursprungs und erst über die philosophische Reflexion nachträglich in die christliche Theologie, in ihre Tugend- und Temperamentenlehre eingedrungen. Im Neuen Testament sind die entsprechenden Begriffe überhaupt nicht oder so gut wie überhaupt nicht zu finden (hilarótes, Röm. 12, 8; 2. Kor. 9, 7).

Die Forderung einer ausgeglichenen, heiteren Haltung gehört in den Umkreis der gesellschaftlichen Bildung und Kultur des alten Griechentums. Sie ist beim Gastmahl zu Hause; sie fördert den Ausgleich im geschickten diplomatischen Spiel; sie hat in der Gerichtsrede ihren Platz und führt im Theater nach der tragischen Erregung im Satyrspiel wieder zur Entspannung. Sie verwendet auch den Witz; aber der heitere Witz des wahrhaft gebildeten Mannes darf nicht verletzend sein – eine Forderung, die Plato, Xenophon und viele andere übereinstimmend erheben. Eine neue Stufe unvergleichlicher Vertiefung erreicht die Heiterkeit des Sokrates. Als sokratische Ironie führt sie vorwärts im geistig erziehenden Umgang; im Angesichte des Todes wird sie zum Ausdruck der vollendeten Freiheit. Von Sokrates aus wird das Ideal der Heiterkeit nach zwei Richtungen hin weiter entwickelt. Ich möchte sie kurz die theologisch-spekulative und die anthropologisch-praktische Linie nennen.

Die erste ist eigentümlich platonisch, setzt sich dann im Neuplatonismus fort und mündet von hier aus in die katholische Theologie und Mystik ein. Die sokratische Haltung wird von Plato sozusagen weltanschaulich gedeutet. Unser Leben ist ein unauflösliches Gewebe von Scherz und Ernst, Komödie und Tragödie in einem und vor allem dies letzte in einem so hohen Grade, daß wir eine tragische Poesie daneben eigentlich gar nicht mehr nötig haben. Aber Scherz und Ernst sind Geschwister. Dies ist weniger eine einfache Erfahrung, als daß es sich aus dem metaphysischen Verständnis unseres Daseins ergibt. Wir stehen im Sinne der Ideenlehre zum wahrhaft Seienden und Wirklichen in einem schmerzhaften Abstand und bleiben doch unserem Wesen

nach auf die höhere Welt bezogen. An ewigen Maßstäben gemessen, wird auch unser Ernst zum Spiel; seine „Gesetze" nennt Plato eine Spielerei alter Leute. Das ganze Menschenleben ist ein Spielzeug der Götter, von dem man nicht weiß, ob sie es im Scherz oder im Ernste geschaffen haben. „In der Tat und Wahrheit ist es allein Gott, der seligen Ernstes wert ist; der Mensch dagegen ist nur ein Spielzeug in Gottes Hand, und das ist wahrhaftig gerade das Beste an ihm." So klingt es weiter bis zu Plotin und Proklos: das Menschenleben ist gegen das wahrhaft Seiende bloß ein Spielzeug; nur im Blick auf den ewigen Gott erfüllt es seinen Sinn.

Diese Betrachtung der Wirklichkeit greift nun auch ins christliche Denken über. So nennt schon Klemens von Alexandrien in leiser, aber bedeutsamer Wendung des Gedankens das Leben der Christen ein göttliches Kinderspiel, ein weises Kinderspiel vor dem König, „ein Lächeln, unterstützt von Geduld". Gregor von Nazianz, Pseudo-Dionys, Maximus Confessor u. a. sind ihm oder vielmehr Plato und den Neuplatonikern darin gefolgt. Die mittelalterliche Mystik hat das Thema bis in die Christkind-Poesie der Nonnenklöster mannigfach variiert. Es wirkt weiter in Guardinis Deutung der Liturgie, in Hugo Rahners Betrachtungen über den „homo ludens" und findet aus naheliegenden Gründen gerade heute lebhaften Widerhall.

Das alles klingt an den alttestamentlichen Gedanken des Singens, Tanzens und Spielens vor dem Herrn an, ist verwandt dem jubelnden Gotteslob bei seinem Volk, welches teilnimmt an Lob und Herrlichkeit der Schöpfung. Aber der Unterschied in der Tonart ist doch nicht zu überhören. Dem Jubel und der Heiterkeit des Alten Testaments fehlt der wehmütig-zweideutige Gegensatz eines höheren, theologischen Ernsts. Sie sind ganz ernst und ganz ungebrochene Freude im Einklang des menschlichen Willens mit dem schenkenden Gott. Es fehlt hier das geheimnisvolle Schweben zwischen Wahrheit und Spiel, die wehmütige Empfindung eines letzten Abstands, auf der nicht zuletzt der Zauber der platonisierenden Betrachtung beruht, die gerade Asketen und Ästheten so eigentümlich stark berührt und ergreift.

Auch die Betrachtung der Heiterkeit als eines sittlich-psychologischen Phänomens, der Heiterkeit als Seelenfrieden knüpft an das Vorbild des Sokrates an. Die Heiterkeit als Haltung des Weisen wird von den Epikureern eudämonistisch interpretiert; aber auch bei ihnen ist der eigentliche Weg, die höchste Lust zu erreichen, der Weg der Weisheit und Tugend. Diese Tugend gewinnt bei den Kynikern einen rauheren Klang und wird, schroff und beinahe asketisch, vor allem in der Unabhängigkeit von der Welt gesucht. Die Stoiker endlich setzen das Glück mit der Tugend und der Vernunft derartig in eins, daß aller Nachdruck auf die zweite Seite dieser Gleichung fällt. Die Heiterkeit des Weisen wird praktisch durch die strenge Haltung ersetzt, mit der er unerschüttert noch in den Tod geht. Ein finsterer, pessimistischer Ernst droht vielfach das Ideal der Heiterkeit zu überschatten.

Und wieder mündet auch diese Entwicklung in das Christentum ein. Seine Bußprediger nehmen das „stoische" Pathos bereitwillig auf, um dessen Ernst und Entschlossenheit womöglich noch zu übertreffen. Gerade das Dunkle, Freudlose und Weltfeindliche der christlichen Haltung wird ihnen von den heidnischen Gegnern bis hin zu Julian und Synesios übereinstimmend zum Vorwurf gemacht und im Namen der philosophischen Heiterkeit zurückgewiesen. Blickt man auf die patristische Literatur, so ist das völlig verständlich. Klemens, der in seinem „Pädagogen" immerhin noch eine Ethik des Lachens oder besser des Lächelns entwikkelt, steht damit fast allein. Dort, wo man sonst noch gelegentlich den Versuch macht, die gesellschaftlichen oder poetisch verspielten Formen der antiken Heiterkeitskultur aufzunehmen, bei Hermas, Methodios oder in der späteren christlichen Bukolik, wirkt dieser Versuch meist unecht, frostig und wenig überzeugend. Die Heiterkeit und der Scherz gelten im Grunde doch als unangemessen. Der junge Augustin wagt in seinen Briefen noch einige heitere Wendungen; beim alten ist dies alles getilgt und verschwunden. Auch der Witz, den z. B. Tertullian und Hieronymus in reichstem Maße besitzen, darf sich im allgemeinen nur noch als beißender, polemischer Spott zum Worte melden.

Besonders den Mönchen als den wahrhaft frommen Christen wird immer wieder alles Lachen als unanständig untersagt. Umgekehrt suchen die Dämonen fromme Wüstenheilige gerade durch Lachen zu Fall zu bringen. Als ihnen dies durch allerlei alberne Mätzchen beim heiligen Pambo einmal sogar gelungen ist, rettet ihn nur die geschickte Behauptung, er habe nicht einfach gelacht, er habe sie bloß ausgelacht. Das Lachen, lautet ein immer wiederholter Grundsatz, gehört der Zukunft, der Gegenwart gehört nur das Weinen an. Man kennt die Rekorde, die viele Mönche bis hin zum heiligen Franz in dieser Hinsicht erzielt haben.

Die Heiterkeit, das Lachen und das Lächeln werden also im Christentum zu einem ausgesprochenermaßen eschatologischen Phänomen, zu etwas, das erst in einer neuen Welt seine Verwirklichung finden kann. An diesem Abstand des Jetzt vom Einst entzündet sich, ähnlich wie in der platonisch-neuplatonischen Gegenüberstellung der Erscheinungswelt und der wirklichen Welt der Ideen eine eigentümliche Form des vertieften, melancholischen Humors. Das Eigentliche läßt sich hier und jetzt noch nicht wirklich und eigentlich verwirklichen. Das gilt nicht nur nach außen, im Blick auf die unvollkommene und Gott widerstrebende Welt – es gilt auch im Blick auf die „Welt" in uns, die im Fleisch des Menschen wohnende Sünde, die niemals ganz zu besiegen ist. Von hier aus gewinnt der Humor einen Zug mehr oder weniger schmerzlicher oder heiterer Resignation. Aber ganz darf sie sich niemals durchsetzen, weil das Streben nach vorwärts und nach oben christlich wie platonisch in Kraft bleiben muß. Dieser Humor kann dann aber auch im Blick auf den Nächsten den Ausdruck einer nachsichtigen oder wahrhaft demütigen Güte und Vergebungsbereitschaft gewinnen.

Geben wir für beides ein Beispiel. Werner Elert führt in seinem letzten Buch über „Abendmahl und Kirchengemeinschaft" ein köstliches Gespräch zwischen Chrysostomos und dem Novatianerbischof Sisinnios an. Als Bischof von Konstantinopel ist Chrysostomos entschlossen, die Gottesdienste dieser Sektierergruppe nicht länger zu dulden, und sagt: „Die Stadt kann nicht zwei Bi-

schöfe haben." Sisinnios: „Das hat sie auch nicht." Chrysostomos zornig: „Man sieht, du willst allein Bischof sein." Sisinnios: „Das sage ich nicht, sondern daß ich nur für dich nicht Bischof bin, der ich es für die andern bin." Chrysostomos, entrüstet: „Ich werde dafür sorgen, daß du aufhörst zu predigen; denn du bist ein Häretiker." Sisinnios, liebenswürdig: „Ich werde mich bei dir bedanken, wenn du mir diese Last abnimmst." Chrysostomos, vollständig erweicht: „Ich werde deinem Predigen lieber doch kein Ende bereiten, wenn dir das Reden so beschwerlich ist." – Die zweite Geschichte aus dem ägyptischen Mönchtum trägt rein seelsorgerischen Charakter. In einer Eremitenkolonie will man gesehen haben, wie sich ein Weib in die Zelle eines Mönches begeben hat. Ehe der aufgeregte Haufen hereinstürmt, hat sich der heilige Ammona zum sündigen Bruder begeben und setzt sich dort auf eine Tonne, unter der das Frauenzimmer versteckt ist. Die Suche bleibt vergeblich, und als sie wieder allein sind, reicht der Heilige dem Sünder nur still die Hand und sagt: „Hab acht auf dich, Bruder" – und läßt ihn in Frieden. Das klingt fast nach Boccacio und ist hier doch gar nicht „humoristisch" gemeint. Aber im Mittelalter wimmelt es später von solchen Mönchsgeschichten, die mit breitem Lachen quittiert werden. Doch sind sie auch im Mittelalter nicht einfach frivol. Nur haben jetzt heitere Resignation und rigoristischer Bußernst ein Gleichgewichtsverhältnis und eine gewisse Stabilität gewonnen, die auf dem Grunde eines völlig veränderten Lebensgefühls durch eine Stufung der Ethik für mehr und weniger Heilige ihren Halt gewinnt.

Aber, fragen wir jetzt, ist diese ganze mönchische Haltung auch in ihrer strengsten Ausprägung wirklich wesenhaft christlich, wenn wir das Wort in seiner ursprünglichen, an Christus und am Neuen Testament orientierten Bedeutung verstehen wollen? Es bedarf keiner Erörterung, daß der unbedingte Ernst der Verantwortung auch in den ersten Christen lebendig war und gerade darum, weil sie sich als die von Gott Erlösten wußten. „Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern; denn Gott ist's, der in euch wirkt beides, das Wollen und Vollbringen, nach seinem

Wohlgefallen" (Phil. 2, 12). Ebenso selbstverständlich ist die eschatologische Ausrichtung des Lebens derer, die wohl selig sind, aber allein in der Hoffnung (Röm. 8, 24). Aber diese Seligkeit wurzelt gleichwohl in einer Freude, die bereits Gegenwart geworden ist und darum – ganz im Gegensatz zur humoristisch-heiteren Nachsicht und Güte! – vorzüglich mit Verben und Adjektiven der unbedingten Erfüllung und Vollkommenheit verbunden wird. Das Entscheidende ist ja bereits geschehen, und die Christen bewegen sich nicht mehr mühsam auf die künftige Herrlichkeit zu, sondern sind durch Jesus Christus, dem sie angehören, schon von ihr erreicht. Man steht vor der Weihnachtstür, die im Begriff ist sich zu öffnen, und braucht sich über diese Gewißheit hinaus nichts weiteres hinzuzuwünschen; in der Hoffnung ist man schon „selig".

Aus diesem Begriff der Seligkeit, wie ihn die Seligpreisungen klassisch bezeichnen, fließt nun als menschliche Haltung auch das, was man als Heiterkeit der Christen bezeichnen kann. Sie findet in den Worten Jesu einen unüberbietbaren Ausdruck und stammt gewiß nicht erst aus einem nachträglichen „Bilde", das sich die Gemeinde von ihrem Meister gemacht hätte. Die Prallheit, Drastik und Lebendigkeit aller Jesus-Worte, in denen doch jede Roheit oder Aufdringlichkeit, jedes Witzigsein im banalen Sinne völlig fehlt, zeigt eine Heiterkeit und Sicherheit, die mitunter an den Scherz grenzt. Man denke an das Bild vom Balken im Auge, vom Kamel und dem Nadelöhr, an das unverschämte Geilen des störenden Hausfreundes und an das listige Verhalten des ungetreuen Haushalters.

Nur schränkt diese Heiterkeit niemals den völligen Ernst der Forderung in der Verheißung Jesu ein. Die Nachfolge Jesu ist das Ende der Halbheit und kann nur so der seligen Zukunft gewiß sein. Das Kennzeichen der christlichen Freude ist darum nicht die platonische Sehnsucht und die romantische Wehmut, sondern die Sorglosigkeit des vollkommenen Vertrauens, dem alles Leid der Welt die letzte Freude nicht rauben kann. (Sorglosigkeit, amerimnía, ist der neutestamentliche Parallelbegriff zur klassischen „Heiterkeit".) Diese Heiterkeit zeigt sich gerade auch im arglos

Alltäglichen. Man lese unter diesem Gesichtspunkt einmal den Brief des Paulus an Philemon, der eine ernste Frage im geistreich-scherzenden Tonfall fast wie im Spiele und so doch in allem Ernste erledigt.

Aber die Heiterkeit der Christen kann niemals, solange diese Welt mit ihren Leiden währt, einfach Kummerlosigkeit bedeuten. Die Christen leiden und müssen leiden; nur hebt dieser Schmerz die bleibende Freude nicht auf und mindert sie auch nicht. Im Gegenteil, man erfährt gerade so in dialektischer Steigerung ihre bleibende Wirklichkeit. Die Heiterkeit schließt die Erfahrung des Leidens nicht aus, sondern ein, sie weitet den Raum des Erlebens, so daß „bei jeder neuen Widerwärtigkeit nicht allein die Saiten unbeschädigt bleiben, sondern noch eine Saite mehr in das Saitenspiel kommt" (Kierkegaard). „Ich bin ja", sagt Luther nach dem Tode seines Lenchens, „fröhlich im Geist; aber nach dem Fleisch bin ich sehr traurig. Ein Wunderding ist wissen, daß sie gewiß im Frieden und ihr wohl ist – und doch noch so traurig sein!"

Auch diese Dialektik der Heiterkeit und des Leidens wird wieder nach zwei Seiten hin entfaltet, nach außen und nach innen. Für das erste bietet Paulus die glänzendsten Beispiele. „Wir haben aber diesen Schatz in tönernen Gefäßen, damit die überschwengliche Kraft sei Gottes und nicht von uns: allenthalben bedrängt und doch nicht erdrückt, ratlos und doch nicht mutlos; verfolgt und doch nicht verlassen, niedergeworfen und doch nicht vernichtet – so tragen wir das Sterben Jesu an unserem Leibe mit uns, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib offenbar werde" (2. Kor. 4, 7 ff.). „Aber in dem allen überwinden wir weit um deswillen, der uns geliebet hat. Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstentümer noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch keine andere Kreatur mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn" (Röm. 8, 37 ff.).

Aber die Anfechtung der christlichen Freude setzt auch von innen her ein – die Anfechtung durch Sorgen, durch den Mammon, durch die eigene Schwäche, durch die fortwirkende Macht

der Sünde überhaupt. Dies ist ein Problem, das, bei Paulus noch kaum ins Auge gefaßt, im Anfang des ersten Johannesbriefes aber schon ausdrücklich behandelt ist. Luthers Rechtfertigungslehre mit ihrem Begriff der „getrosten Verzweiflung" ist die klassische Entfaltung. Und von hier aus zieht nun wieder die Heiterkeit, ja, der bewußte Scherz in die Seelsorge ein und gewinnt gegen alles tragische Wichtignehmen der eigenen Sorge eine ausgezeichnete Bedeutung. Luther kämpft als Seelsorger ganz im Sinne des Urchristentums vorzüglich um die „Sorglosigkeit", die Heiterkeit und den Kindersinn, die der Glaube an Christus schenkt. Man vergleiche hierzu besonders den Brief, den er an den Kurfürsten schrieb, als er die Wartburg verlassen hatte, die Coburgbriefe während des Augsburger Reichstags, die mancherlei Entscheidungen öffentlicher und privater Anfragen. Dabei ist Luthers Sorglosigkeit und Heiterkeit beileibe nicht einfach die Frucht eines heiteren Temperaments. Sie ist vielmehr die Frucht überwundener „Anfechtungen" und schwerer Melancholien, denen er sich, wie so viele große Christen, nie dauernd zu entziehen vermochte.

Die Heiterkeit, die sich an Gott und an Christus hält, kann als solche keine Charaktereigenschaft und auch kein psychologischer Dauerzustand sein. Sie ist auch nicht eine Aufgabe, um die sich der Christ mit angespanntem Eifer zu bemühen hätte. Sie ist das Geschenk, das der Buße, der Umkehr zu Gott, dem Vertrauen auf seine Zusagen zuteil wird, während die tristitia, das Kleben an der Tragik und Sentimentalität des eigenen Ich, die Lieblingssünde gerade der Hochstehenden und der Hochmütigen bleibt. Man könnte also in Analogie zu einem bekannten Worte Luthers sagen, auch die Heiterkeit der Christen sei kein Sein, sondern ein Werden. Sie fließt wie alles Christentum in einer ständigen, sich abstoßenden und erneuernden Bewegung von Gott her und bleibt darum sinnvoll, weil der Fels, von dem man sich abstößt, nicht nachgibt. Damit ist die Heiterkeit ein Ausdruck des „Lebens" im Doppelsinn des Neuen Testaments, eines Lebens, das die Christen wohl empfangen und bei sich haben, aber das nur Christus in Wirklichkeit „ist".

T. Wever
Antiquarian

114420

Campenhausen
Tradition ...

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

PRINTED IN U.S.A.